SCHELLING

introducción a la filosofía moderna

Traductor:
Jorge Aurelio Díaz

Presentación:
Carlos Andrés Ramírez

COLECCIÓN
A - CORTA DISTANCIA

siglo EDITORIAL

Friedrich Wilhelm Joseph

Schelling

Introducción a la filosofía moderna

Lecciones de Múnich

Jorge Aurelio Díaz

Traductor

Carlos Andrés Ramírez

Presentación

siglo EDITORIAL

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854, autor
Introducción a la filosofía moderna / Friedrich Wilhelm Joseph Schelling; traductor, Jorge Aurelio Díaz; presentación, Carlos Andrés Ramírez. -- Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2025.

páginas. -- (A-Corta distancia)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-665-865-2 (impreso) -- 978-958-665-867-6 (PDF) -- 978-958-665-866-9 (E-pub)

1. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854 - Crítica e interpretación 2. Filosofía moderna - Fundamentos 3. Idealismo alemán - Historia y crítica I. Díaz, Jorge Aurelio, 1937-, traductor

CDD: 190 ed. 23 CO-BoBN– a1145815

Título Original: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. En *F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 ff. 1. Abteilung, Bd. X.
Autor: Wilhelm Friedrich Joseph Schelling

© Jorge Aurelio Díaz
Traductor
© Carlos Andrés Ramírez
Presentación

La presente edición, 2025
© Siglo del Hombre Editores S.A.
Siglo Editorial
Carrera 31A No. 25B-50, Bogotá, D.C.
+57 318 351 3462
http://libreriasiglo.com

Diseño de carátula
Alejandro Ospina
Diseño de la colección y armada electrónica
Gloría Diazgranados

ISBN: 978-958-665-865-2
ISBN PDF: 978-958-665-867-6
ISBN EPUB: 978-958-665-866-9

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 n.° 95-28, Bogotá, D. C.

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida total ni parcialmente, ni registrada o transmitida por sistemas de recuperación de información, en ninguna forma y por ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo y por escrito de la editorial.

Contenido

7 Presentación

61 Introducción

63 Descartes

107 Spinoza, Leibniz, Wolff

169 Kant y Fichte: sistema del idealismo trascendental

205 La filosofía de la naturaleza

247 Hegel

303 Jacobi. El teosofismo

347 Sobre la oposición nacional en la filosofía

359 Autor y traducción

Schelling: filósofo de la contingencia

En 1827, a sus 52 años, ya habían pasado para Schelling los tiempos de gloria. Casi 30 años después de que, con la mediación de Goethe y Fichte, se hubiera convertido en el profesor más joven de la Universidad de Jena, a su llegada a Múnich su nombre ya no tenía la resonancia del pasado y, para muchos, era un capítulo superado del pensamiento alemán. Aunque con algo de falsa modestia, Schelling mismo lo señala en una carta al rey Luis I de Baviera con motivo de la oferta del cargo de profesor en la Universidad de Múnich: "en el momento presente —¿por qué no debería decirlo?— mi nombre es para la mayoría un concepto vacío o un mero cascarón de contenido incierto"[1]. La escena filosófica alemana estaba dominada por Hegel, el antiguo amigo y autor, en 1801, de un texto sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling. La mención del "Escrito

[1] Horst Fuhrmans (ed.), *Grundlegung der Positiven Philosophie*, Münchener Vorlesungen WS1832/33 und SS 1833 (Turín: Bottega d'Erasmo, 1972), 13.

sobre la diferencia" es aquí significativa, pues Schelling se consideraba a sí mismo como una figura destronada por quien no había sido, en sus inicios, sino un comentador y un heredero de su propia filosofía. Hegel, desde Berlín, dominaba la filosofía alemana, desde la perspectiva tanto de los progresistas como de los reaccionarios. En Múnich, tras la generosa oferta proveniente del círculo en torno al nuevo rey, Luis I de Baviera, Schelling había encontrado ciertamente un espacio de reconocimiento y, en efecto, obtuvo allí todos los honores posibles: presidente de la Academia de las Ciencias de Baviera, conservador general de las colecciones científicas de la casa real de Baviera, profesor de filosofía del príncipe Maximiliano II. Pero la capital de Baviera, católica y aristocrática, considerada por los intelectuales más progresistas como un núcleo de la Restauración en Alemania, no tenía la resonancia de Berlín ni era apreciada por el público europeo interesado en la filosofía como el gran epicentro del pensamiento alemán. A Schelling se lo recordaba ante todo como el genial creador de una filosofía de la naturaleza que permitió el tránsito de Fichte a Hegel y, como veterano y exitoso profesor universitario, había logrado preservar algo de su aura inicial. No obstante, con el añadido de sus escasas publicaciones en los últimos 14 años y de sus grandes dificultades para darle una forma estable a su propio pensamiento, su impacto

intelectual, hacia 1827, distaba de ser significativo. Heinrich Heine condensa bien, con algo de veneno, por supuesto, cuál era su situación en Múnich:

> El señor Schelling era a la sazón un gran hombre. Pero entonces salió a la palestra filosófica Hegel y eclipsó al señor Schelling, que en los últimos años apenas había escrito nada. Más aún: quedó relegado al olvido y solo conservó su importancia histórico-literaria. Empezó el imperio de la filosofía hegeliana; Hegel se convirtió en el soberano del reino espiritual, mientras que el pobre señor Schelling, filósofo destituido y malogrado, deambulaba melancólicamente por Múnich en compañía de otros señores defenestrados. Allí lo vi una vez y estuve a punto de llorar ante su aspecto lastimero. Pero sus palabras fueron aún mucho más deplorables, porque llenó de denuestos envidiosos a Hegel, que lo había desbancado. Así como un zapatero habla sobre otro zapatero a quien acusa de haberle robado su cuero y hacer botas con él, así oí al señor Schelling hablar sobre Hegel cuando me lo encontré por casualidad: "Hegel me ha quitado mis ideas"; "son ideas mías las que ha tomado", y otra vez "mis ideas". He ahí el constante estribillo del pobre hombre. De veras, si antaño el zapatero Jacob Böhme hablaba como un filósofo, ahora el señor Schelling habla cual zapatero[2].

[2] Heinrich Heine, *On the history of religion and philosophy in Germany* (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), 187.

No deja de ser desmesurado el juicio de Heine, considerando, sobre todo, que en Múnich Schelling estaba fraguando una filosofía no solo más acá, sino más allá de Hegel, una filosofía de la cual provendrán, directa o indirectamente, Feuerbach, Marx y Kierkegaard[3]. No obstante, en las *Lecciones sobre la filosofía moderna*, con las cuales Schelling abre su estancia en la Universidad de Múnich, se deja sentir, junto a su habitual carácter irritable, vanidoso y quisquilloso, toda la amargura de quien se siente ocupando un lugar inmerecido en la historia del pensamiento alemán y, más ampliamente, en la historia de la filosofía moderna. En contraste con sus palabras generosas respecto a Spinoza, Kant o Fichte, la sección dedicada a Hegel, su coetáneo y principal adversario, revela su descontento. La filosofía de Hegel es descrita así como un mero "episodio", y un episodio "monstruoso", de la filosofía alemana; como una variante, llena de formalismos y pensamientos inacabados, de la "escolástica"; como una serie de conexiones forzadas de palabras que no tienen asidero en la dinámica interna de las cosas mismas; como una metodología carente de sustancia filosófica; como una secuencia mecánica y sin vida, "soporífera", de determinaciones conceptuales; como una

[3] Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX* (Buenos Aires: Katz, 2008), 157-165.

filosofía para comerciantes, no para las clases más cultivadas, y, claro, como un robo, pues Schelling se atribuye a sí mismo haber inventado el método de filosofar desarrollado por Hegel. Aparte de las *Lecciones*, en sus cursos del semestre de invierno de 1832 Schelling también le echa en cara a Hegel su concepción del Estado como manifestación de la Idea y, por tanto, su consecuente absolutización[4]. Sobre el conjunto de su filosofía —dice Schelling—, sobre esa filosofía secundaria, derivada de una mala imitación, "uno no debería decir nada de ella, porque su peculiaridad consiste, en muchos casos, precisamente en ideas tan inconclusas, que ni siquiera se dejan asir de tal modo que fuera posible un juicio". En una carta de 1832, Schelling insiste en caracterizar a la "tal filosofía de Hegel" como un "episodio", "triste", por lo demás, a partir del cual no se puede hacer ningún desarrollo y que solo vale abortar[5]. El odio no podía ser mayor. Hegel muere en 1831 y Schelling, quien, hasta 1807, lo trataba en su intercambio epistolar como un gran amigo, no pronuncia una palabra al respecto.

[4] André Schmiljun, "Staat und Freiheit bei F. W. J. Schelling", *Ethics in Progress* 9, núm. 2 (2018): 118-130.

[5] Friedrich Hermanni, "Hegel als Episode? Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings", en Heinz Paetzold y Heltmut Schneider (eds.), *Schellings Denken der Freiheit*, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag (Kassel: Kassel University Press, 2010), 233.

Las *Lecciones sobre la filosofía moderna* son, de ese modo, tanto una historia del pensamiento moderno como un intento, por parte de Schelling, de hacer valer su mérito filosófico y deshacer una injusticia histórica, ante un nuevo público. De ahí que, en la línea que pasa por Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte y Hegel, Schelling mismo aparezca triplicado. Aparece, primero, como el autor de una filosofía de la naturaleza que desarrollaba plena y novedosamente el sistema de Fichte en el *Sistema del idealismo trascendental* (publicado en 1800) (Schelling 1); como el autor de la "filosofía de la identidad" o el "idealismo-real", que retoma el impulso hacia lo en-sí de Spinoza, pero dotándolo del dinamismo y el carácter autogenerativo de la subjetividad (Schelling 2); y, por último, como el autor, en contraposición a la "filosofía negativa", de la "filosofía positiva" (Schelling 3). La historia de la filosofía moderna de Schelling es así, también, una relectura de su propio pensamiento y de su posible significación hacia el futuro. No sería exagerado decir que Schelling hubiera podido titular las *Lecciones* como *Mi lugar en la filosofía moderna*.

A riesgo de omitir otros aspectos relevantes, bien podría sostenerse que el mayor mérito de Schelling 3, en comparación con sus antecesores y con su propia obra previa, es haber concebido el ser como un acontecer imprevisible para el pensamiento y, de ese modo, haber confrontado la

larga tradición de la metafísica occidental para la cual el ser es concebido como una presencia constante e inmutable. Ese es el núcleo de la "filosofía positiva". De ahí se sigue una temporalización del Ser que pone a Schelling y a Heidegger en la línea de un "concepto histórico del ser", en contraste con uno "lógico", proveniente de Platón.[6] La idea de la libertad absoluta de Dios, mediante la cual Schelling desarrolla su concepto histórico del Ser, no es, en ese contexto, una mera fundamentación del absolutismo político sobre bases religiosas, tal como sugieren Heine y Engels, una década después[7]. Una lectura estrechamente política resulta aquí inadecuada. Con ese Dios que puede o no querer lo que quiere —y lo que quiere es el mundo mismo— entra de lleno el problema de la contingencia en el terreno de la metafísica. Que esa idea revolucionaria, enmarcada en una oscura polémica con la ontoteología moderna, no haya sido comprendida adecuadamente en el momento de

[6] Markus Gabriel, "Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger", en Lore Hühn y Jörg Jantzen (eds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (=Schellingiana 22) (Stuttgart-Bad Canstatt: Fromann-Holzboog, 2011), 81–112.

[7] Friedrich Engels, "Schelling sobre Hegel" y "Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre", en *Karl Marx, Escritos de juventud* (México: FCE, 1982).

su surgimiento no le resta ningún mérito. Solo nos señala la imposibilidad de juzgar una filosofía únicamente a partir del impacto en su presente. Más sorprendente resulta, sin embargo, desde un punto de vista histórico y biográfico, que un pensamiento así haya surgido allí donde efectivamente surgió, esto es, en el clima cultural del chato y conservador período Biedermeier; en un clima político fuertemente conservador, por no decir reaccionario, en el cual, pese a diferencias significativas, se reencuentran ideológicamente Schelling y Friedrich Schlegel; como fruto de un gesto de mecenazgo por parte de la casa de Wittelsbach, esto es, de aristócratas tan filántropos como defensores de la monarquía; por parte, en últimas, de un profesor megalómano, colmado de honores y responsabilidades, con un matrimonio y seis hijos a cuestas —el último nace en 1824—, que cultiva cuidadosamente sus relaciones políticas y pasa sus tiempos de descanso, tiempos también destinados a las relaciones públicas, en los baños curativos de Karlsbad. De ese Schelling, predecible y aburguesado, antirrevolucionario y acomodaticio, nace una filosofía de la contingencia y la libertad radical. Aclarar esto último, exige, sin embargo, un desarrollo previo.

La historia de la filosofía moderna, según Schelling, es la historia de una "filosofía real" contrapuesta a la escolástica y escindida entre la tradición empirista y la raciona-

lista. Es "real" en la medida en que la escolástica no es sino una "filosofía razonadora" que hace malabares silogísticos, mientras que, con Descartes y Bacon, como padres de la filosofía moderna, se retorna a la preocupación por las cosas mismas. Los "hechos" empíricos o el *cogito* cartesiano implican un retorno al interés de la metafísica por determinar qué es lo que propiamente es, al margen de formalismos lógico-conceptuales. La filosofía moderna —en contraposición, de nuevo, a la escolástica— constituye asimismo la conquista de la autonomía del pensamiento frente a toda autoridad externa, tal como lo sugería la fórmula de la filosofía como sierva de la religión. Así "se obtuvo la libertad para la filosofía que, desde ese mismo instante, ya no podría volverla a perder" y respecto a la cual el Schelling tardío no será tampoco una excepción. La dimensión destructiva del pensamiento cartesiano pasa, en ese sentido, por deshacer, a través del camino de la duda, toda presunción de certeza externa a la certeza de sí y, de ese modo, por posicionar el pensamiento como punto de partida para determinar el ser de lo que es. Si bien, como Schelling señala, este punto de partida es deficitario, pues esa certeza es meramente subjetiva, todos los grandes pensadores modernos parten del reconocimiento de la autonomía del pensamiento. El paso del subjetivismo cartesiano al objetivismo spinociano y de este, de nuevo, al subjetivismo kantiano-fichteano, cuya re-

acción objetivista es llevada a cabo por Schelling 2 y Hegel, no altera este presupuesto. El racionalismo spinociano, por ejemplo, es impensable sin una reconstrucción del conjunto de lo ente a partir de la suposición de que el orden de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas, y sin el poder argumentativo del "método geométrico". La historia del pensamiento moderno oscila entre el dualismo y el monismo, el racionalismo y el empirismo, el idealismo y el realismo, pero, en cualquier caso, su arranque —revolucionario respecto al pensamiento previo, tal como Schelling lo describe al inicio de las *Lecciones*— se preserva en todas sus mutaciones y es el rasgo constante de su identidad. La filosofía es moderna porque en ella el pensamiento descubre su independencia, su productividad y su capacidad de autodeterminarse.

Schelling toma como hilo conductor de su exposición la tradición racionalista, que inicia con Descartes, de modo que el empirismo, arrancando con Bacon y pasando por Locke y Hume, aparece, en principio, como un desafío al racionalismo. Kant, por ejemplo, busca reactivar el racionalismo en oposición a la crítica de la causalidad como un concepto innato en Hume. La filosofía no puede sino ser una "ciencia pura de la razón". No es ni psicología empírica ni "antropología". No obstante, partiendo de que la filosofía moderna es la filosofía europea, compuesta, a su vez, de

tres tradiciones filosóficas nacionales, a saber, la inglesa, la francesa y la alemana, Schelling postula que es en Alemania y, en últimas, en su propio pensamiento tardío en donde el empirismo inglés y el racionalismo, desarrollado inicialmente en Francia, pueden hallar una síntesis final. El empirismo, de ese modo, tal como lo reflejan los encabezados de las secciones, pareciera marginal respecto a la cadena de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling I y Hegel, pero constituye –a la vez, con la mediación del pensamiento de Jacobi, en el presente de Schelling– el trasfondo de la filosofía positiva como gran síntesis del pensamiento moderno y europeo y como "verdadera filosofía universal". Mientras Francia, política y filosóficamente, representaría la revolución, Alemania, en filosofía y con Leibniz como pionero, sería la abanderada de los avances graduales y la mediación, cuya obra, no casualmente, sería contemporánea de la Paz de Westfalia. La filosofía positiva habría logrado esa síntesis al distinguir entre dos sentidos de empirismo claramente jerarquizados: uno sensualista, basado en "experiencias externas", y otro basado en "experiencias internas", no derivadas de los sentidos. Este segundo camino es el de la "teosofía", por un lado, y el de Schelling mismo, por el otro. Mientras el primero es un pensamiento visionario que no logra establecerse realmente como una ciencia, pues lo suyo es un "sentimiento" de lo incondicionado, en últimas

incomunicable, la filosofía positiva puede ser una "ciencia de la experiencia". Su propósito es dar cuenta de la pasividad inherente al pensamiento puro.

La aproximación de Schelling al empirismo ocurre en el marco de su comprensión de la filosofía, en general, como metafísica. Si el interés de Schelling se centra en la tradición racionalista es porque la metafísica, como ciencia, se ocupa de los principios de todo lo que es, de lo ente, en cuanto resultan aprehensibles mediante el pensamiento. Ni aun en los escritos con más influencia de la teosofía de Jakob Böhme, como en el *Escrito sobre la libertad* (1809), Schelling renunció a esa pretensión. Conceptos como indiferencia, fundamento y existencia pueden comprenderse, en efecto, en un plano volitivo-existencial, pero son también, siempre, formas primarias del pensamiento puro, irreductibles a un sentimiento de lo absoluto y constitutivas del movimiento dialéctico del pensamiento[8]. El Schelling irracionalista, "romántico" y voluntarista, que lleva a cabo un "asalto a la razón"[9], es parte de una visceral reacción hegeliana a la filosofía tardía de Schelling y, como tal, no da cuenta de las dimensiones racionalistas de su pensamiento. La misma

[8] F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Madrid: Anthropos, 1989), III, 297.

[9] Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (Barcelona-México: Grijalbo, 1968).

filosofía positiva, según las *Lecciones*, presupone la filosofía negativa y, por tanto, todo el trabajo de la razón en dirección a la aprehensión, de acuerdo con sus posibilidades, del Ser mismo. En ese marco, sin embargo, pareciera ser más curiosa aún la aproximación de Schelling al empirismo, si la metafísica —tal como, por ejemplo, la concibe Kant— es un movimiento del pensamiento más allá de la experiencia[10]. Esta impresión inicial se refuerza si, para decirlo de nuevo con Kant, las ambiciones de la metafísica dogmática, con su pretensión de conocer entidades suprasensibles, son desplazadas por la "modesta" denominación de una "analítica del entendimiento puro"[11]: una ciencia de los conceptos universales y necesarios del entendimiento que condicionan y trascienden toda experiencia posible. Kant la ofrece como una alternativa a la "ontología", desarrollada emblemáticamente por Christian Wolff, ya que esta se ocupa de objetos dados sin pasar por una reflexión sobre las facultades cognitivas, pero en ambos casos se trata de un saber puramente conceptual y, de nuevo, ajeno a la experiencia. Resulta así reforzada la extrañeza por el interés de Schelling en el

[10] Immanuel Kant, "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?", en *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften* (Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902), 260.

[11] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1994), 266 [A 247].

empirismo, pues el desarrollo de un sistema de categorías puras, anclado en el sujeto trascendental, poco rima con él. El interés de Schelling en el empirismo se torna, sin embargo, menos misterioso, si se tiene en cuenta que su problema acá —en las *Lecciones sobre la filosofía moderna*, pero, también, en otras fases de su pensamiento— es el de la constitución del espacio lógico. Aquello que el empirismo trae consigo, y Schelling destaca eso en Bacon, es justamente la pregunta en torno a la constitución de los primeros principios. La inducción, en este caso, se moviliza contra el pensamiento silogístico de la escolástica, no porque renuncie a estos principios, sino porque no parte de ellos. A partir de la distinción entre un método progresivo y otro regresivo de la filosofía, el empirismo figura como una forma del segundo, propicia, en el terreno de la metafísica, para realizar una tarea paradójica: mostrar *a posteriori* cómo es posible que haya principios *a priori*. Mientras el racionalismo parte de estos, el empirismo se preguntaría por su génesis. De ahí la pregunta que se plantea Schelling en un pasaje famoso de las *Lecciones*: "El mundo en su totalidad se encuentra, por decirlo así, en las redes del entendimiento o de la razón, pero la pregunta es justamente *cómo* ha llegado a esas redes, porque en el mundo hay claramente algo diferente o algo *más* que la mera razón, incluso algo que tiende a ir más allá de esas barreras".

El problema abordado por Schelling no es, sin embargo, un problema meramente epistemológico referido a las fuentes del conocimiento, tal como lo daría a entender la tensión entre racionalismo y empirismo. Bajo el supuesto de una correlación inevitable entre ser y pensar, su interés gira en torno a cómo cada una de estas comprensiones del pensamiento implica una cierta comprensión del ser. En ese marco, el racionalismo se desdobla en idealismo, esto es que a una epistemología fundada en principios *a priori*, universales y necesarios corresponde una metafísica conforme a la cual la naturaleza de lo ente depende de la determinación, con base en esos mismos principios, de qué es todo lo que es. El empirismo, en contraposición, se desdobla metafísicamente en una filosofía para la cual el existir, como acto, precede a los conceptos y, en conjunto, al espacio lógico. De este modo, Schelling relee toda la historia de la filosofía moderna a partir de una nueva distinción: entre filosofía negativa y filosofía positiva, donde la primera representa una postura esencialista y la segunda, en cambio, se centra en la existencia. La una se focaliza en qué son las cosas (*quid*) y la otra en el hecho de que sean (*quod*). La filosofía de Schelling 3, del narrador de esta historia de la filosofía, no es la única que contendría elementos positivos, pues la distinción entre lo positivo y lo negativo es transversal, con distintos énfasis, a distintos pensadores; pero Schelling 3 será la consumación y la con-

quista plena de una filosofía de la existencia. No por ello se trata, sin embargo, de un abandono del racionalismo, como se esgrime contra la teosofía y contra todo "misticismo", sino de una paradójica arqueología del pensamiento racional. El empirismo, como filosofía sensible a la génesis de cualquier estructura conceptual —y no como epistemología sensualista, que Schelling rechaza en su manifestación contemporánea en el pensamiento de los "ideólogos" franceses, como Destutt de Tracy—, le sirve a Schelling para rastrear de qué manera el pensamiento presupone una dimensión existencial. De ese modo, la metafísica incluye tanto una teoría —basada en principios *a priori*, esto es, en determinaciones posibles de qué es todo lo que es (la filosofía negativa)— como una teoría del ser como acto precategorial y libre (la filosofía positiva). La imposibilidad, señalada por Schelling en las *Lecciones*, de que la filosofía positiva se libre de la filosofía negativa, y proceda directamente, sin la mediación de la negativa, apunta así también a mostrar su continuidad con el idealismo.

Como pensador moderno, para el cual la autonomía del pensamiento es el punto de partida, Schelling no concibe al ser —en sentido existencial— como extrínseco a la existencia. Si lo opuesto del idealismo fuese el realismo, el realismo no consistiría acá —al modo, por ejemplo, de un Meillassoux— en concebir un absoluto previo a todo ves-

tigio del pensamiento humano[12]. Schelling, en ese sentido, es parte de la historia del correlacionismo. En Schelling ciertamente la necesidad inherente al pensamiento supone un acontecer contingente. No obstante, la filosofía positiva no habla de un ser sin relación con el pensamiento, sino de los presupuestos contingentes del espacio lógico. De la mano de su filiación con la tradición que reconoce el pensamiento como una actividad, y en la cual Fichte representaría su forma contemporánea más significativa, Schelling concibe la existencia como un único hacer precategorial que subyace a toda la red de determinaciones conceptual. La existencia no es una cosa dada previa a la actividad del pensamiento —en parte por eso, por concebir cósicamente aquello que trasciende la esfera de acción de las categorías, Schelling critica a la cosa-en-sí kantiana—, sino es el hacer que subyace, como comienzo, al conjunto del espacio lógico. El núcleo de la filosofía positiva es dar cuenta de la dimensión performativa del ser, es decir, del ser en su sentido verbal, en detrimento de su tradicional nominalización y categorización en la historia de la metafísica. La noción del "acontecer" aparece así en las *Lecciones* para indicar una facticidad inherente a la constitución de todo sistema

[12] Quentin Meillassoux, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Buenos Aires: Caja Negra, 2015).

conceptual. Pero esa facticidad no es la del mero estar dado, pues el *factum* de su ocurrencia implica un hacer, actuar o poner (*facere* como presente infinitivo de *faciō*). Schelling describe así su orientación hacia la positivo a partir del concepto, con resonancias empiristas, de "hechos interiores" (*innere Tatsachen*), porque aquí aparece algo dado (Tat*sachen*) y, por tanto, una cierta pasividad, pero eso dado no es sino una acción aprehensible en el pensamiento (*Tat*sachen)[13].

En un plano volitivo-existencial, esto es análogo a una acción ciega, esto es, a un comportamiento que no se sigue de los propósitos del agente, considerados como posibilidades que se realizan en una acción, sino que acontece de manera previa a toda intención e incluso para sorpresa del mismo agente. Toda la reflexión de Schelling sobre la libertad divina, en el marco de la cual él elabora el problema de la contingencia del ser, pasa por paralelos con la acción humana y, por tanto, por el ser humano como agente. El paso, desde ahí, a una filosofía en la cual la praxis precede y sostiene el espacio normativo, como en Marx, no es abrupto[14]. La existencia, desde la perspectiva de la filosofía positiva, es

[13] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*, Münchener Vorlesung 1827/28 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990).

[14] Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana* (Kassel: Kassel University Press, 2016), 176.

ese acontecer con el que se instaura el espacio lógico —y el espacio normativo— como un espacio de posibilidades de determinación del ser de lo que es. La existencia no es un predicado y, por tanto, no es un concepto más que se les pueda atribuir a las cosas, sino aquello que performativamente hace posible ese mismo espacio. El interés de Schelling, como continuador de la tradición racionalista moderna y autor de una filosofía posterior a Hegel, radica en la existencia, no de las cosas particulares, sino de la red conceptual subyacente a todos los juicios pensables sobre ellas, la red que demarca el horizonte de posibilidades dentro de las cuales las cosas pueden hacerse presentes como tales o cuales. No hay ningún ente particular que sea al margen de las posibilidades de determinación de qué es lo que es, y que no pueda ser descrito por ellas en sus rasgos constitutivos; pero que esto sea así no depende de ninguna de esas posibilidades, sino del acontecer que atraviesa su ocurrencia. De ese modo, en la medida en que Schelling, como pensador moderno, no renuncia de ningún modo a la autonomía del pensamiento, lo que sucede, más bien, es un tipo de automediación mediada: la relación del pensamiento consigo mismo, como productor y producto de sus propias operaciones, se efectúa sobre la base de un acontecer que no es fundado, sino presupuesto, por esa esfera de reflexión.

Dado que el acontecer en cuestión es contingente, el Schelling tardío (Schelling 3) se posiciona, en el marco de una crítica a la ontoteología, como un pensador de la contingencia. El racionalismo moderno es un pensamiento de la necesidad. Descartes, como punto de inicio de la tradición racionalista de la modernidad, desarrolla una versión de la prueba ontológica de la existencia de Dios conforme a la cual sería contradictorio, respecto al concepto de Dios, pensarlo como contingente, de modo que su existencia tiene que concebirse como necesaria. Schelling señala que Descartes confunde la demostración de que —si existe algo como Dios— Dios tiene que existir necesariamente con la demostración de que Dios existe, cuando lo primero no implica lo segundo. La existencia necesaria, además, no es una propiedad intrínseca de Dios, explicitada mediante la demostración, pues Dios es propiamente Dios en cuanto libre, no en cuanto necesariamente existente. La discusión, de aquí en adelante, acerca de la libertad divina, siempre amenazada por el racionalismo, es la misma discusión acerca de la contingencia como acontecer puesta en un plano teológico. El acontecer es así personalizado bajo una modalidad de teísmo. Sobre esa base, igualmente, Schelling criticará a Spinoza y, como secuela del spinocismo, a Leibniz. El primero —siguiendo a Descartes, pero dejando de lado su subjetivismo, para en su lugar hacer del pensamiento

una expresión de lo que es en sí y por sí mismo– toma el concepto de Dios como aquello que no se puede pensar sino como existente. Desde la perspectiva de Spinoza, dice Schelling, "libertad es no ser", pues el ser de Dios como substancia, que excluye toda personalidad, es el del "ciegamente existente". Un Dios que excluye, por principio, la personalidad excluye también la libertad. En Spinoza no se puede hallar una doctrina de la creación, para concebir la relación de Dios con las cosas finitas, pues estas no son sino modos o estados temporales de la substancia, que se siguen necesariamente de ella, y no han comenzado a ser por una decisión libre. De ese modo, para Schelling, "la doctrina de Spinoza es un sistema de la necesidad" y su consecuencia ética es el quietismo.

Leibniz reintroduce una cierta vida interna en las cosas finitas y, de ese modo –aunado a una mayor concreción y riqueza descriptiva respecto de aquello que en Spinoza solo aparecía bajo la forma abstracta de los "modos"– es el antecesor de la Filosofía de la Naturaleza. Su valor filosófico radicaría así en ser el precursor de Schelling 2. Su diferencia con respecto a Spinoza no radica en la oposición entre monismo y pluralismo, pues Dios aparece como la mónada que integra todas las mónadas y como la única "substancia originaria". A partir de ella todas las demás aparecen por una suerte de emanación y no, por tanto, por una decisión

libre. En la Teodicea, sin embargo, en contraste con su Monadología y abordando el problema del Mal, Leibniz se ve llevado a pensar en un momento de origen del mundo que incorpora una elección por parte de Dios. Aquí pareciera que se sale, entonces, de una concepción meramente "lógica" de la relación entre Dios y las cosas finitas, y se introduce la personalidad divina, pero ese no es el caso. Las cosas se siguen de la voluntad divina en conformidad con una propiedad intrínseca de Dios: la necesidad moral de elegir el mejor mundo posible. Dios no está aquí, como en la filosofía positiva, más allá de la ley ni, más aún, como fuente última e incalculable de toda posible ley, pues su voluntad está sujeta a una necesidad interior. Esa necesidad moral, dice Schelling, es el último sostén del racionalismo y se opone así a todo lo genuinamente positivo en la filosofía.

Kant reacciona a la ontología leibniciana-wolffiana cuando, por un lado, reinstaura una metafísica centrada en la subjetividad, iniciada por Descartes y, por otro lado, en lugar de hacer afirmaciones sobre las propiedades intrínsecas de las cosas, como lo hacía esa ontología, se pregunta por las condiciones de posibilidad de su conocimiento. Kant es un capítulo más, sin embargo, de un pensamiento centrado en la necesidad, dado que toda su reconstrucción de las facultades cognoscitivas humanas —carente, según Schelling, de sistematicidad y de un principio último— conduce

a determinar condiciones de representación de las cosas que no admiten alternativas. Las intuiciones puras del espacio y el tiempo, respecto a la sensibilidad, nos conminan a pensar lo múltiple dado a través de los sentidos de tal modo que sea "imposible que lo que yo siento no lo sienta". El conjunto de las categorías del entendimiento, a su vez, define reglas necesarias de síntesis de lo múltiple sin las cuales ningún fenómeno sería posible. La contingencia de lo múltiple empíricamente dado es así contrastada con las condiciones necesarias del conocimiento aportadas por el sujeto bajo la formas de las intuiciones puras, de un lado, y del entendimiento, del otro. Kant, sin embargo, dice Schelling, abre involuntariamente el camino hacia la filosofía positiva. Si bien su propósito era eliminar toda pretensión de adquirir un conocimiento de lo suprasensible, no solo establece una conexión entre el querer y lo suprasensible, en el marco de la filosofía práctica, sino que, pese a otras limitaciones, como incluir a Dios solo como un punto de llegada del pensamiento en su ascenso progresivo hacia lo suprasensible, concibe una idea de Dios dotada de libertad y personalidad. Esto, aunado a que Kant deja abierta al menos la posibilidad de tener una experiencia de lo inteligible, pues no de otro modo resultaría explicable que el nóumeno fuese el substrato último de los fenómenos, lo ubica en la trayectoria de desarrollo de la filosofía positiva. Fichte,

sobre esa base y con una postura decididamente idealista, convierte la libertad absoluta del Yo en el principio último de la filosofía y desarrolla un verdadero sistema, pero, mediante esa absolutización de lo meramente subjetivo, su pensamiento resulta unilateral y convierte el conjunto del mundo objetivo en una mera negación interna del Yo. Fichte, de ese modo, pone una acción absoluta en el centro de la filosofía —la *Tathandlung*—, pero desde una perspectiva subjetivista y, en esa misma medida, incapaz de dar cuenta adecuadamente del conjunto de lo ente, tal como corresponde a la metafísica.

El *Sistema del idealismo trascendental*, de Schelling 1, sería así el intento de recuperar el mundo objetivo, sin por ello abandonar los presupuestos del idealismo fichteano. El retornar sobre sí que es propio del Yo presupone un estar-fuera-de-sí que es uno con la esfera de las representaciones necesarias e involuntarias, esto es, de aquellas que no pertenecen a la filosofía práctica. Aquello que en Fichte figuraba "bajo el concepto abstracto del no-Yo" reaparece aquí minuciosamente descrito como una productividad inconsciente que, desde cierto punto, toma la forma del Yo capaz de autodeterminación. El Yo absoluto no es así equivalente a este último, al que se contrapone asimismo la naturaleza, sino aquel que resulta indiferente a la diferencia entre necesidad y libertad, entre lo teórico y lo práctico. Por

cuanto aquí no se saldría de la esfera inmanente del Yo y, por tanto, del idealismo trascendental, Schelling 1 sería, en todo caso, una secuela de Fichte. No obstante, Schelling 2 sí desarrollará sobre bases propias, y con el spinocismo como modelo, una filosofía del sujeto-objeto absoluto —capaz de superar, por lo demás, el dualismo cartesiano—, dotada, sin embargo, en contraste con Spinoza, de vida y libertad. Aquí la naturaleza misma, y no solo el Yo, está dotada de autonomía. Mientras para Fichte, en el marco de una filosofía de la subjetividad, "el Ser es el ver impenetrable a sí mismo"[15] (*nicht durchdringendes Sehen*), aquí el punto de partida es un Ser capaz de objetivarse a sí mismo que no depende originariamente de la capacidad del Yo de autodeterminarse y que, en consecuencia, precede a la misma subjetividad. En este sistema, realizado "con total independencia de Fichte", ya no se parte así del Yo humano, sino de lo único que es verdaderamente infinito. El proceso descrito por el sistema no es otro que la reconstrucción sucesiva y acumulativa de la autobjetivación de ese principio absoluto y, por tanto, el aparecer de lo infinito en cuanto tal o cual y, por ello, como algo finito que niega por eso su principio y llama en consecuencia a una nueva objetivación. Aquí, a diferencia de

[15] J. G. Fichte y F. W. J. Schelling, *The philosophical rupture between Fichte and Schelling*, selected texts and correspondence (Nueva York: State University of New York Press, 2012), 56.

la ontología wolffiana, los conceptos no son abstracciones extrínsecas respecto al desarrollo interno de las cosas, sino que son, más bien, la expresión del desarrollo de las cosas mismas desde el sujeto absoluto. El filósofo solo recrea sistemáticamente la autoconstitución de la realidad. Ese movimiento, descrito mediante el juego de tres "potencias", es inmanente al sujeto absoluto —que reaparece al final como Dios—, pues solo es el despliegue progresivo de sus propias posibilidades a partir de la contingencia de la primera entidad existente. El conjunto de las determinaciones reales, desde la materia originaria hasta la historia humana, pasando por la naturaleza orgánica y todas las propiedades del ser humano individual como agente, se sigue de ese desarrollo inmanente.

Este proceso, sin embargo, "es un movimiento que está avanzando necesariamente". Si bien este sistema desemboca, en última instancia, en Dios como providencia y como un sujeto absoluto que no puede nunca objetivarse por completo, tal como sucede en la filosofía positiva, aquí la personalidad divina queda sujeta a un proceso inmanente, dotado de una "ley interna", al cual ella no puede sustraerse; asimismo, no cabe aquí la posibilidad de un Dios sustraído a ese proceso creativo que en algún momento no haya estado involucrado en él, de modo que tampoco cabe la idea de un Dios trascendente respecto a la creación y capaz de

ponerla o no ponerla en marcha. Tiene lugar así un proceso, una filosofía histórica, pero al margen de la contingencia radical de la acción divina, una filosofía histórica en la cual, además, esa acción es un momento atemporal dentro de la necesidad interna de un sistema filosófico y no, como en la filosofía positiva, un acontecer que instaura abruptamente el espacio del pensamiento mismo. Como "un acontecer eterno no es un acontecer", Schelling 2 es también un capítulo de la filosofía negativa, y su concepto de Dios no deja de ser un preludio del Dios, como absoluta libertad, del pensamiento tardío de Schelling.

En este punto, y visto como un heredero o, mejor, un saqueador del método de filosofar de Schelling, aparece Hegel. El problema del pensamiento de Hegel, asimismo, es haber absolutizado, bajo la forma del Concepto (del *Begriff*), la naturaleza meramente lógica de la filosofía que heredó. La *Lógica* no sería sino una apropiación irregular del método de la *Filosofía de la Naturaleza*. Una filosofía que solo ha debido preparar el paso hacia lo positivo se transformó "monstruosamente", dice Schelling, en la filosofía como tal. La consecuencia directa de eso es la reducción de Dios a las propiedades del Concepto y, con ello, de la suma libertad a un proceso necesario. Hegel, como ya lo hacía Schelling 2 respecto a Fichte, retorna a lo objetivo. Luego de introducir el Ser, al inicio de la Lógica, como lo totalmente objetivo

y libre de presupuestos, Hegel introduce subrepticiamente en él la actividad del pensamiento, en cuanto el Ser no se gana sino a través de una abstracción de los contenidos del pensamiento, y en cuanto este opera en realidad como el motor que dinamiza —en dirección al devenir y, en última instancia, al Concepto— la de otro modo inmóvil vacuidad del ser. El movimiento espontáneo del Ser hacia el Concepto presupone, en realidad, la coparticipación de distinciones internas al pensamiento y, por tanto, de lo subjetivo bajo la forma de la reflexión, en el comienzo del proceso. De ahí que toda la exposición del Ser, al comienzo de la Lógica, presuponga aquello que no debería tener lugar en esta fase de su desarrollo. El Ser, en lugar de la indiferencia de sujeto y objeto, sería una aniquilación de lo subjetivo, pero en realidad requiere de él para poder figurar como comienzo y para entrar en movimiento. La consecuencia de esa velada presencia de determinaciones conceptuales es que todo el movimiento desde el Ser, si bien introduce en muchas ocasiones momentos arbitrarios, obedece a un encadenamiento necesario de esas mismas determinaciones. Si se comienza con un ser meramente pensado, de ahí en adelante solo se seguirá, conforme a un movimiento dialéctico, una cadena de pensamientos. Por eso, hablando del Ser al inicio de la *Lógica*, dice Schelling que "es solo el pensamiento el que busca reducirse primero al mínimo posible en cuanto al

contenido, para luego de nuevo irse llenando sucesivamente hasta llegar al contenido completo del mundo y de la conciencia —claro que, como lo pretende Hegel, no en un proceso contingente, sino en uno necesario—".

Si el comienzo de la *Lógica* es inconsistente con su propia autodescripción, pues el pensamiento aparece allí donde debería aparecer algo libre de cualquier presuposición, la distinción entre la *Lógica* y la filosofía real evidencia, a la inversa, la incapacidad de la filosofía de Hegel de instaurar un vínculo genuino con la objetividad desde la perspectiva del pensamiento. La prueba de ello, para Schelling, es que aparece el problema de que la Idea, o sea, el Concepto en su pleno desarrollo, que se ha apropiado plenamente de sí mismo, transita a la naturaleza. Hegel habla así de la exteriorización o alienación (*Entäusserung*) de la Idea. Si se partiera realmente del Ser, no se explica cómo, en un punto avanzado del desarrollo del sistema, se precisa reconectar una teoría de todo lo que es con el mundo objetivo. La explicación de ello, congruente con la inclusión subrepticia, en la aparición del Ser, del pensamiento vaciado de contenidos, radica en que nunca, en realidad, Hegel trasciende la esfera lógico-conceptual y, por tanto, al modo de la ontología wolffiana, sus categorías sobrevuelan el mundo efectivo. El Ser solo es el concepto del Ser, nada extralógico, y todo lo que se sigue de él, en el desarrollo

de la *Lógica*, lleva su impronta. La falta de un pensamiento expresamente intuitivo, como el del Schelling de la *Filosofía de la Naturaleza* —cuyas raíces remiten a Goethe, en el cual no se opera con categorías abstractas como el devenir, el estar-ahí o el algo, sino con determinaciones concretas de las cosas mismas, en cuanto son observadas por el filósofo—, conduce a un racionalismo vacío y abstracto. Hegel, en contraposición a Schelling 2, pero usando el caparazón de su método, contrapone la esfera de la *Lógica*, supuestamente autosuficiente, al espacio de las representaciones, de la presencia perceptible de las cosas para el pensamiento, de modo que se abre una brecha entre esos dos planos. De ahí que para el autor de la *Lógica* "la naturaleza como tal sea únicamente la agonía del concepto", en vista del "doble devenir" propio del método hegeliano, esto es, de la inclusión de un nivel de desarrollo puramente lógico-conceptual al lado del desarrollo inmanente del sujeto real de la *Filosofía de la Naturaleza*.

El Ser de la *Lógica*, aquello sin lo cual no es posible pensar nada más, solo es una certeza necesaria para avanzar en un proceso lógico. En él se hace abstracción tanto del ser, a modo de objetividad, como del sujeto o de la esencia (*Wesen*), como determinaciones concretas del conjunto de lo ente. Con esto, de paso, retorna al concepto genérico del ser de la escolástica. La filosofía de Hegel solo sería

una forma exacerbada de una metodología filosófica incapaz, sin embargo, de reconstruir, como la *Filosofía de la Naturaleza*, el desarrollo de las cosas mismas. La distinción entre la *Lógica* y la filosofía real se revelaría así como un quiebre insalvable en el pensamiento de Hegel, un quiebre que afecta esencialmente sus pretensiones de sistematicidad, derivado de su carácter meramente lógico-conceptual. En su filosofía el pensamiento solo se ocupa del pensamiento mismo, tal como corresponde a la filosofía negativa, y, por consiguiente, no tiene aquí cabida un "pensar real", "aquel mediante el cual se rebasa lo que se contrapone al pensar". La filosofía positiva es aquella, justamente, que acoge en el espacio del pensamiento —como una red de determinaciones conceptuales— un momento extralógico —la existencia— y en ella, por tanto, sí ocurriría un "pensar real". Ese momento es el que la filosofía poshegeliana, con Feuerbach, Marx o Kierkegaard, buscará recobrar.

Volviendo a la distinción entre los procedimientos progresivos y regresivos del pensamiento filosófico, tal como aparecen también, respectivamente, en la prueba ontológica y la prueba cosmológica de la existencia de Dios, Hegel parte siempre, como en la prueba ontológica, de los conceptos. En la filosofía positiva, en cambio, con su trasfondo empirista, los conceptos siempre son *a posteriori*. En Hegel, en suma, no se logra materializar ni siquiera el programa, proveniente

de Schelling 2, de un "idealismo real", pues desde su punto de partida sobrevuela sobre el mismo mundo que pretende explicar. El mundo real termina siempre desarrollándose paralelamente a la sucesión de determinaciones categoriales.

En las últimas secciones del capítulo de las *Lecciones* dedicado a Hegel, Schelling se ocupa de su concepto de Dios, sobre la base de su crítica al carácter meramente lógico del pensamiento hegeliano. Aun suponiendo hipotéticamente que Hegel sí logró desarrollar el programa del "idealismo real" y, por tanto, que su *Lógica* sí se integra dentro de un sistema consistente con la filosofía real, que incluye la filosofía de la naturaleza, su comprensión del mundo a partir de un encadenamiento necesario de momentos del Concepto conduce a una teología fallida y, en últimas, a una permanencia involuntaria en el marco fatalista del panteísmo spinociano. Como ya lo anticipaba Schelling en su autocrítica de la filosofía de la naturaleza, un Dios que no tiene independencia respecto a su propio devenir intramundano, esto es, un Dios que no es trascendente a las creaturas y a la creación como conjunto no es un Dios verdaderamente libre:

> El espíritu absoluto se desase de sí mismo en el mundo, él sufre en la naturaleza, se entrega a un proceso del cual no puede ya liberarse, frente al cual no tiene libertad alguna, con el cual se

> encuentra implicado de manera irredimible. Dios no es libre del mundo, sino que carga con él. De modo que esta doctrina es panteísmo; no el panteísmo puro, tranquilo, de Spinoza, en donde las cosas son puras emanaciones lógicas de la naturaleza divina; se renuncia a este panteísmo, para introducir un sistema de actividad y acción divinas donde la libertad divina se echa a perder de manera tanto más oprobiosa, cuanto más se aparentaba querer salvarla y mantenerla.

Hegel no puede pensar verdaderamente lo absoluto, pues "únicamente lo absoluto es libre y es declarado libre de todo avance necesario". Ese es el camino, abierto a la contingencia, de la filosofía positiva. En Hegel, en cambio, con quien no es posible pensar ningún acontecer, la actividad libre de Dios está siempre encadenada a un desarrollo inmanente sin alternativas, esto es, al despliegue progresivo del Concepto. Su noción de Espíritu no deja de ser la de un espíritu substancializado, pues no cabe aquí la posibilidad de que Dios interrumpa o no dé lugar al proceso que se sigue de él. A fin de cuentas, dice Schelling, "un mero concepto no puede decidirse". La consecuencia, unida a un cierto fatalismo, es un Dios privado de la posibilidad de todo comienzo radical, "es un Dios que no tiene futuro, que nada puede comenzar; que como mera causa final no puede ser de ninguna manera principio, causa inicial, productiva, y un

espíritu así solo es espíritu según la *naturaleza* y la esencia". Si la de Hegel, como dice Schelling, es una filosofía para comerciantes, esto es, una filosofía burguesa, es porque reproduce el quehacer incesante o la inquietud sin término ni escape del *animal laborans*. De esa forma, Hegel, a pesar de describirse a sí mismo como un filósofo de la libertad, no terminaría sino reproduciendo, con nuevas coordenadas, el "sistema de la necesidad" elaborado por Spinoza.

Hegel representa, para Schelling, el punto de llegada del racionalismo moderno y, por tanto, para él es también el mayor punto de contraste respecto al programa —requerido de paso por la filosofía negativa— de una filosofía positiva. De Descartes a Hegel, según su reconstrucción de tres siglos del pensamiento filosófico europeo, ha imperado un pensamiento de la necesidad. La filosofía positiva se alza, en ese contexto, como una continuación del pensamiento moderno que, a la vez, lleva a su límite la tradición racionalista y constituye, también, una síntesis final de empirismo y racionalismo. Por medio de ella, y como promesa de un teísmo favorable en sus consecuencias políticas a la monarquía absoluta, Schelling logrará, sin mucho éxito al final, consumar su revancha. En 1841, convocado por el rey de Prusia y cuñado de Ludwig I de Baviera, Friedrich Wilhelm IV, Schelling abandona Múnich para ocupar la cátedra de Hegel en Berlín. A sus 66 años Schelling podía,

por fin, recuperar el lugar que, según él, le correspondía y expulsar la influencia del usurpador. En palabras del encargado de negociar el traslado de Múnich a Berlín, Karl Josias von Bunsen, Schelling no debía llegar a su destino como un profesor más, sino "como un filósofo elegido por Dios y como uno llamado a ser el maestro de la época"[16]. Su filosofía de la contingencia, enmarcada en una lucha político-cultural entre las fuerzas de la Restauración y el impulso polimorfo de la revolución, vendría aquí a convertirse en un arma espiritual de las primeras. La universidad, dice el joven Engels, quien asiste a las lecciones de Schelling en Berlín, es un "campo de batalla"; uno en el cual "se combate por el dominio sobre la opinión pública alemana en lo concerniente a la política y la religión, esto es, en el cual se combate por Alemania misma"[17].

El propósito, en términos del rey Friedrich Wilhelm IV, era terminar con la "simiente de dragones del panteísmo hegeliano"[18]. De esa simiente de dragones habían nacido, en efecto, los "jóvenes hegelianos" y, por ende, una corriente republicana-democrática orientada a promover una revo-

16 Manfred Frank, "Einleitung", en *F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/1842* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 11.

17 Karl Marx y Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), t. 3 (Berlín: Dietz, 1972-).

18 Frank, "Einleitung", 12.

lución en Alemania. Engels lo atacará vigorosamente en una serie de panfletos filosófico-políticos signados por un hegelianismo de izquierda, centrándose en cómo la filosofía negativa implica la impotencia de la razón y cómo, en contraste con la dialéctica hegeliana, las relaciones entre las "potencias" no hacen pensable ningún verdadero desarrollo. Otros adversarios de la monarquía, como Marx, señalan por eso —no sin encomiar antes el "pensamiento juvenil" de Schelling, esto es, su Filosofía de la Naturaleza— que "Schelling no sólo ha sabido hermanar la filosofía y la teología, sino también la filosofía con la diplomacia. Atacar a Schelling es, por tanto, atacar toda nuestra política y, principalmente, atacar a la política prusiana. La filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae*"[19]. El diagnóstico de Marx, su caracterización de Schelling como avanzada de la reacción, es políticamente acertado, pero, nuevamente, unilateral. La inclusión de un momento extralógico en la filosofía, con la mediación de Feuerbach, es lo que conduce al mismo Marx al intento de una superación materialista del pensamiento idealista de Hegel. La influencia del Schelling tardío en la escena filosófica alemana aparece dividida entre sus secuelas filosófico-políticas más explícitas y públicas, por un lado, y sus secuelas, menos evidentes

[19] Frank, "Einleitung", 567-568.

pero no menos contundentes, en el plano metafísico, por el otro lado. Schelling 3, de ese modo, terminará nutriendo la comprensión de la realidad que, como en el caso del marxismo, servirá para atacar el orden político-social que él mismo, como aliado de la Restauración, buscaba legitimar. Los filósofos no son dueños de sus ideas.

Nada de eso minimiza los propósitos conservadores del pensamiento tardío de Schelling ni, en particular, de su filosofía positiva. Ya en el Múnich de los años treinta, para no ir más atrás, Schelling moviliza su filosofía contra la influencia, proveniente de Francia, de la revolución. Ante la Revolución de Julio, en Francia, contra el último rey borbón Carlos X suceden algunas revueltas estudiantiles en la ciudad. Heine, por supuesto, se pone de su lado. Schelling, en cambio, puesto en el rol de apaciguar los ánimos de los estudiantes, llama, en un discurso de diciembre de 1830, a conservar ese "bien incondicional" que es el orden público, traza un límite entre los estudiantes y el populacho (*Pöbel*), el cual es incapaz de ocuparse con su interioridad, y le atribuye los desórdenes a la influencia de los agitadores provenientes del extranjero —a la influencia francesa, como es obvio—. La filosofía positiva aparece aquí como un tipo de pensamiento decididamente antirrevolucionario mediante el cual los individuos, gracias una decisión interior, se pueden

"superar a sí mismos"[20]. La contingencia del Ser remite acá a una cierta apertura, de carácter ético-religioso, hacia una gracia incalculable. En el plano del individuo, dado que la Ley es la traducción, en lo moral, de la categoría de necesidad, la filosofía positiva se traduce en un antinomismo de origen paulino. Siguiendo hasta el final las huellas de Spinoza, en ese sentido, la meta de la filosofía de Schelling 3 es una experiencia última de felicidad y bienaventuranza. El salto a la filosofía positiva a través de una única decisión de querer la libre voluntad divina ofrece ese camino. La salida de la inmanencia de la autonomía racional, o sea, la "autosuperación", va de la mano con una ética del don y el agradecimiento. Aquí no se trata de proporcionalidad entre el mérito de una acción y su recompensa, sino de la posibilidad, nunca garantizada para el creyente, de obtener el don de la redención por fuera de toda regla de justicia —"*todo* acontece en el creer"—. El Dios vivo de la filosofía positiva aparece como liberación de la generalidad e impersonalidad de la ley y, con ello, del Estado, en la medida en que este último se funda en la Ley moral[21]. La persona singular solo halla su calma ante un Tú y, por tanto, en

[20] F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, I, 9 (Sttutgart-Ausburgo: G.J. Cotta'scher Verlag, 1856), 375.

[21] Schelling, *Sämtliche Werke*, XI, 536 f.

su compromiso existencial con otra personalidad, con un Dios libre. "La persona busca a la persona"[22]. Más allá del interés filosófico de esta ética, fundada en la comprensión del Ser de la filosofía positiva, se trata de un gesto "anti-político"[23], pues su objetivo es convertir el reconocimiento no meramente conceptual de Dios como personalidad en una transformación personal al margen de toda alteración del orden sociopolítico. La contingencia es un asunto del individuo, en su irreductible singularidad, y no de las sociedades y los Estados.

Ir más allá del Estado, como lo reitera Schelling, en parte contra Hegel, no consiste, de ninguna manera, en promover el anarquismo[24]. La sospecha de Schelling contra el Estado, presente, con algunas breves excepciones, en el conjunto de su obra, no implica ni ahora ni antes negar su necesidad. El Estado no es lo más alto, pero, como muro de

[22] Schelling, *Sämtliche Werke*, XI, 566.

[23] Hans-Jörg Sandkühler, "F.W.J. Schelling. Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik", en Hans-Martin Pawlowski, Rainer Specht y Stefan Smid (eds.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1989).

[24] Kyla Bruff, "Schelling's political philosophy" (Inaugural dissertation submitted to the School of Graduate Studies of Memorial University of Newfoundland and to the Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., in partial fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, Freiburg, 2022), 37.

contención contra los efectos destructivos del egocentrismo y como un momento más del espacio normativo, es imprescindible. En la aproximación de Schelling al Estado aparece recurrentemente, de manera velada o explícita, aunque por fuera de todo contractualismo, una antropología de tono hobbesiano. Como un momento de la filosofía negativa, el Schelling de Berlín aborda así lo político bajo la forma de una pregunta por las condiciones racionales sin las cuales no sería posible que una pluralidad de individuos coexista. La deducción del Estado es así parte de la filosofía negativa y, como tal, concierne a la determinación de posibilidades de interacción de los individuos necesarias para garantizar su coexistencia como una totalidad. En ese marco, Schelling va a postular, a modo de una idea necesaria de la razón, un modelo organicista de orden conforme al cual los individuos son, como parte de estamentos, componentes desiguales de una misma totalidad; en ella las partes tienen relaciones complementarias, pero jerárquicas, que incluyen relaciones de mando y obediencia[25]. El orden implica jerarquías internas, medidas por el grado en el cual los individuos participan de lo general y se alejan de lo meramente particular. Schelling moviliza este concepto de orden, desarrollado desde

[25] Schelling, *Sämtliche Werke*, XI, 528-529.

la filosofía negativa, contra el igualitarismo republicano y socialista —bajo la forma del saint-simonismo—.

En la medida en que la Ley no es solo el derecho positivo, como un poder coactivo externo que es uno con la existencia misma del Estado, sino la Ley moral —entendida como una regla interiorizada acerca de cómo se debe relacionar, en general, la voluntad individual con otras voluntades—, la justificación del Estado le permite a cada individuo reconocerse como portador de obligaciones para con otros que también posibilitan su propia libertad. La filosofía negativa le permite al individuo, por tanto, identificarse a sí mismo como persona y, por tanto, como punto de imputación de acciones por las cuales se pueden rendir cuentas. En oposición a la argumentación contractualista, no se trata de que el Estado presuponga individuos libres, sino de que los individuos libres, como personas, presuponen el Estado. El ir más allá del Estado, sobre esa base, ocurre así en el Estado y no por fuera de él. Su consecuencia es la superación de toda forma de orden colectivo centrado en obligaciones generales, y esto solo lo puede lograr otra institución, la iglesia, concebida como una comunidad no coactiva de individuos singulares, como una comunidad de creencias y compromisos personales —la Ley, en cambio, se encarga del comportamiento exterior— y como símbolo compartido de una reserva escatológica. El Dios que sí tiene

futuro es el que hace el futuro incalculable. Paralelamente debe preservarse —a lo sumo con sutiles ajustes verticales y graduales y al margen de todo constitucionalismo— el orden político-estatal. La libertad absoluta solo puede ser de orden religioso.

Así, mientras la filosofía negativa, en un sentido político, ofrecerá argumentos para pensar *un* concepto racional del Estado, opuesto a la pretensión democrática asociada a la Ilustración, conforme a la cual "cada uno se adscribe *a priori* a una razón que lo justifique para determinar por adelantado lo que él quiere aceptar o rechazar" —tal como Schelling lo dice en las *Lecciones*—, la filosofía positiva termina, por un lado, en un antiutopismo cristiano. Mientras socialistas y republicanos, dice Schelling, quieren instaurar "el paraíso en la tierra", la idea de un Dios absolutamente libre impide predecir y determinar el futuro. La expectativa de una redención total debe llegar como un don incalculable y solo se materializa en la presencia viva de su espera en el ánimo de los creyentes. El sentido último de la Historia no está en manos de la voluntad humana. Por otro lado, la filosofía positiva, a partir de la analogía entre la relación soberana de Dios con el conjunto de lo ente y del rey respecto al Estado, se traduce en una legitimación de una acción política no necesaria, y no regulada por la Ley, que incluye como una de sus manifestaciones la dictadura.

Así aparece, con toda claridad, en la correspondencia de Schelling con su exalumno Maximilian II de Baviera[26]. De esa manera, la filosofía positiva, como una filosofía de la contingencia y, por tanto, de la novedad radical, conduce, junto a su antiutopismo, a una filosofía preschmittiana del estado de excepción, activamente contrarrevolucionaria. La teología política de Schelling, como una consecuencia de su filosofía positiva, pone así la contingencia al servicio de la Restauración.

La filosofía de Schelling 3 conserva el impulso revolucionario de la filosofía moderna, tal como él la describe a partir de Descartes, en cuanto la filosofía negativa resulta ser la consumación del racionalismo moderno. Consumación a modo de alcance de la plenitud de sus posibilidades, es decir, de la plena autonomía de la razón, y consumación a modo del reconocimiento de sus límites internos de la mano de la experiencia interior de un acontecer inescrutable. Schelling considera irrenunciable esa autonomía, y por eso el acceso al Ser, como acontecer, solo puede ocurrir, al menos para el caso de las *Lecciones*, a modo de un salto desde la filosofía negativa. A la existencia, como el actuar no-pensable-de-antemano (*unvordenklich*), solo se

[26] F. W. J. Schelling y Maximilian II (König), *König Maximilian II. von Bayern und Schelling: Briefwechsel* (Sttutgart: J. G. Cotta, 1890).

llega mediante el agotamiento del esfuerzo por concebir el conjunto de lo ente a partir de las posibilidades inherentes al pensamiento. Ese actuar, además, no es una entidad que trascienda la razón, sino, como se señala en la interpretación de Walter Schutz de Schelling 3, es la facticidad de la razón misma[27]. El resultado es una razón consciente de su propia contingencia. No obstante, en otro plano, la pretensión de Schelling es desactivar las consecuencias políticas, también provenientes de Francia, de esa revolución filosófica. Esas consecuencias son, por un lado, el desencadenamiento de un activismo histórico-político fundado en la capacidad de la razón de determinar el curso de la realidad y, por el otro, la suposición, de talante democrático, de que todos los individuos están dotados de las mismas facultades racionales, y el reconocimiento simultáneo del pluralismo de visiones de mundo y "sistemas" derivado de la mezcla de la generalidad inherente al pensamiento con la particularidad de los individuos. Una tal ideologización del pensamiento no puede llevar, para Schelling, sino a la anarquía, la violencia y la destrucción del Estado. Lo político, para él, es una manifestación, en la historia de la cultura, de transformaciones más hondas y de larga duración. Pensando en

27 Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Pfullingen: Neske, 1975).

lo político, dice así en las *Lecciones*: "parece que los movimientos espirituales que cuestionan de raíz los principios de la vida interior se hallan siempre en una cierta relación con transformaciones externas". La revolución filosófica debe separarse, sin embargo, de la revolución política. La función de la universidad, como institución, es promover a gran escala esa disociación. Schelling, en Múnich y, con mayor radicalidad, en Berlín asume esa tarea y se percibe a sí mismo, en esa medida, como una consumación de la revolución (filosófica) que lucha contra la revolución (política). Con relación a las tareas políticas de la universidad, y de un modo que recuerda infortunadamente la posterior apelación heideggeriana a un saber sobre el Ser que oriente unitariamente el conjunto de la sociedad, ya decía Schelling hacia 1812 o 1813: "la metafísica es lo que crea orgánicamente estados y una multitud de un solo corazón y una sola mente, es decir, un pueblo"[28].

Schelling produjo así, a pesar de sus intenciones políticas, una filosofía que lo alinea con las filosofías contemporáneas del evento[29]. Su idea de un acontecer plenamente libre coincide con una visión de la historia abierta a las

[28] Schelling, *Sämtliche Werke*, VIII, 8, 10.

[29] Marcela García, "Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento", en Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell (eds.), *La larga sombra de lo religioso* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017).

discontinuidades radicales y a la imposibilidad de deducir su curso a partir del conocimiento de sus condiciones iniciales. La filosofía positiva, con independencia de su trasfondo cristiano, está así emparentada con la obra de pensadores como Badiou o el Heidegger del "acontecimiento" (*Ereignis*), quienes, a partir de una cierta comprensión del Ser, buscan pensar —con plenas consecuencias políticas— el significado de un comienzo histórico. Aquí la sorpresa asociada al acontecer no está vinculada con la reproducción de un orden mediante actos excepcionales, sino a la emergencia de órdenes de sentido alternativos. Por otro lado, sin embargo, la filosofía de la contingencia de Schelling se emparenta con filosofías contemporáneas de cuño conservador. Entre la postura de Schelling en el terreno de la metafísica y sus consecuencias ético-políticas no existe una conexión necesaria. Como señala Theunissen, Schelling también tendió a separar la filosofía positiva de la negativa, es decir, a considerarla como una rama independiente y, además, a identificar la existencia con situaciones de hecho. En este caso la negatividad de la razón es vista solo en su lado destructivo, y en cuanto el ser no-pensable-de-antemano remite al pasado, a lo ya acontecido[30], la filosofía positiva

[30] Michael Theunissen, "Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie", en Dieter Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?* (Bonn: Bouvier, 1977), 25.

se convierte en una legitimación de lo efectivamente real mediante la cual se mina, además, la premisa de toda crítica: la inadecuación de la realidad efectiva respecto a su propio concepto[31]. Aunque con notables diferencias respecto a esta perspectiva, y sin que supongan el rechazo del concepto de crítica, el concepto de tradición de Gadamer, por un lado, y el lugar del sentido sedimentado y de la "autoridad", en el Wittgenstein tardío, apuntan al reconocimiento de presupuestos no racionalizables de la racionalidad[32]. El punto acá, sin caer en el fatalismo, es rechazar toda pretensión humana de construir planificadamente el sentido y, más bien, hacerse partícipe activo de un orden de sentido dinámico, pero donado por fuerzas impersonales. La personalidad divina se traduce acá —dentro de un escenario secularizado— en un acontecer anónimo, pero se preserva un elemento esencial en la filosofía positiva: remitir el espacio lógico a un acontecer contingente.

De esta manera, las claves de lectura del pensamiento tardío de Schelling oscilan entre, por un lado, una recuperación, contraria a sus intenciones despolitizadoras, de las dimensiones revolucionarias de una filosofía de la contin-

[31] Theunissen, "Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie", 26.

[32] Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982).

gencia y, por otro, en contraste, una teoría no revolucionaria de los presupuestos existenciales de la racionalidad humana. En cualquiera de los casos, seguramente para gusto de Schelling, se abren frentes poshegelianos. De un lado, porque la libertad radical presente en el evento desborda el desarrollo inmanente del Concepto y, como parte de él, la vocación totalizante de cualquier orden institucional. De otro lado, porque la sedimentación y herencia de capas de sentido nunca plenamente recuperables por una reflexión absoluta golpea en su núcleo al idealismo hegeliano. Schelling, extemporáneamente, concebido como síntesis de tendencias contradictorias, consuma así doblemente su revancha personal. La filosofía positiva proviene de un profesor aburguesado, conservador y acomodaticio que —quizás debido a un temperamento crónicamente melancólico, a su fe de raíces luteranas y al *spleen* asociado a la vida moderna— no podía dejar de pensar, sin embargo, en la posibilidad de momentos incalculables, y existencialmente transformadores, de conmoción y sorpresa[33]. La filosofía de Schelling 3, en su conjunto, es el resultado de su fascinación por el poder del pensamiento y la simultánea conciencia de los límites de la razón, de la vocación racionalista y la seducción del

[33] Marcela García, "Sobre la perspectiva de la extrañeza: el asombro y la filosofía", *Revista de Filosofía Open Insight* 5, núm. 8 (2014): 9-28.

empirismo, de la conciencia de la necesidad del Estado y el anhelo de su superación, del impulso de la secularización y la pertenencia a una cultura fundada en la revelación, de la necesidad implicada en el espacio lógico y la contingencia de su ocurrencia. Los ecos contemporáneos del pensamiento de Schelling, vistos en ese plano biográfico, son el resultado de su esfuerzo por pensar desde el horizonte de la unidad —tal como corresponde a la metafísica— esas tendencias contradictorias. Bien podría decirse que lo mejor que un filósofo puede heredar es el registro, en el terreno de los conceptos y de los problemas planteados en su respectiva tradición filosófica, de sus propios dilemas. Las *Lecciones sobre la filosofía moderna* de Schelling —cuya traducción, a cargo del profesor Jorge Aurelio Díaz, el lector encontrará a continuación— son ese tipo de testimonio de la experiencia de pensar filosóficamente y eso, por encima de las intenciones del autor y de la magnitud, respecto a ellas, de sus éxitos o sus fracasos, justifica para nosotros su lectura.

Carlos Andrés Ramírez
ca.ramireze@uniandes.edu.co
Universidad de los Andes, Bogotá

Referencias

Bruff, Kyla. "Schelling's political philosophy". Inaugural dissertation submitted to the School of Graduate Studies of Memorial University of Newfoundland and to the Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., in partial fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, Freiburg, 2022.

Engels, Friedrich. "Schelling sobre Hegel" y "Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre". En *Karl Marx, Escritos de juventud*. México: FCE, 1982.

Fichte, Johann Gottlieb y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *The philosophical rupture between Fichte and Schelling*, selected texts and correspondence. Nueva York: State University of New York Press, 2012.

Frank, Manfred. "Einleitung". En *F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/1842*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Fuhrmans, Horst (ed.). *Grundlegung der Positiven Philosophie*, Múnicher Vorlesungen WS1832/33 und SS 1833. Turín: Bottega d'Erasmo, 1972.

Gabriel, Markus. "Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger". En Lore Hühn y Jörg Jantzen (eds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Die Protokolle von

Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (=Schellingiana 22). Stuttgart-Bad Canstatt: Fromann-Holzboog, 2011.

García, Marcela. "Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento". En Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell (eds.), *La larga sombra de lo religioso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

García, Marcela. "Sobre la perspectiva de la extrañeza: el asombro y la filosofía". *Revista de Filosofía Open Insight* 5, núm. 8 (2014): 9-28.

Heine, Heinrich. *On the history of religion and philosophy in Germany*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

Hermanni, Friedrich. "Hegel als Episode? Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings". En Heinz Paetzold y Heltmut Schneider (eds.), *Schellings Denken der Freiheit*, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag. Kassel: Kassel University Press, 2010.

Kant, Immanuel. "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?". En *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften*. Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1994.

Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona-México: Grijalbo, 1968.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), t. 3. Berlín: Dietz, 1972-.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Sandkühler, Hans-Jörg. "F.W.J. Schelling. Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik". En Hans-Martin Pawlowski, Rainer Specht y Stefan Smid (eds.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1989.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Madrid: Anthropos, 1989.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke*. Sttutgart-Ausburgo: G.J. Cotta'scher Verlag, 1856.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *System der Weltalter*, Múnicher Vorlesung 1827/28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph y Maximilian II (König), *König Maximilian II. von Bayern und Schelling: Briefwechsel*. Sttutgart: J. G. Cotta, 1890.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana*. Kassel: Kassel University Press, 2016.

Schmiljun, André. "Staat und Freiheit bei F. W. J. Schelling", *Ethics in Progress* 9, núm. 2 (2018): 118-130.
Schulz, Walter. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Neske, 1975.
Theunissen, Michael. "Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie". En Dieter Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier, 1977.
Wittgenstein, Ludwig. Über *Gewissheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

Introducción[1]

Hay diversas razones por las que se puede considerar apropiado, al menos como adición a una introducción a la filosofía misma, dirigir también una mirada retrospectiva a los sistemas precedentes. Porque la filosofía es una obra del tiempo y se halla integrada a un constante desarrollo. Todo aquel que considere estar en condiciones de hacerla avanzar un paso más, ya sea grande o pequeño, se verá naturalmente inclinado a manifestar su relación con lo que lo ha precedido, para de esa manera dejar en claro en qué punto del desarrollo o de la parálisis se propone retomar la ciencia y hacia qué meta próxima conducirla. La participación que haga con sus propias investigaciones será tanto más elevada cuanto mejor logre mostrar paso a paso cómo hasta ahora no se ha logrado alcanzar el fin supremo. Quien se inicia en la filosofía aprende así, aunque en forma meramente histórica, a conocer previamente aquellos ob-

[1] Traducido de Wilhelm Friedrich Joseph Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen,* Manfred Buhr (ed.) (Leipzig: Verlag Philipp Reclam, junio de 1975).

jetos de los cuales se trata y que han ocupado de manera preponderante a los espíritus de los últimos siglos.

Finalmente, si bien es necesario conocer también el error, para aprender a valorar y a juzgar la verdad, entonces esa exposición es ciertamente la mejor manera y la más amable de mostrarles a quienes comienzan los errores que se deben evitar. Y estas razones adquieren sin duda un mayor peso cuando no se trata únicamente de un nuevo método y de opiniones diversas sobre aspectos determinados, sino de un cambio en el concepto mismo de filosofía. En este caso resulta deseable que este concepto, independientemente de la verdad y originalidad que tenga en sí, aparezca a la vez como el resultado natural e histórico de los esfuerzos hasta entonces fallidos, ya no en su mera generalidad, sino como un resultado necesario precisamente de *este* tiempo.

Descartes

La historia de la nueva filosofía europea se extiende desde el derrumbamiento de la escolástica hasta el momento actual. René Descartes, nacido en 1596, iniciador de la filosofía más reciente, revolucionario según el espíritu de su nación, comenzó rompiendo toda relación con la filosofía anterior, borrando así, como con una esponja, todo lo que se había hecho en esta ciencia anteriormente y construyéndola de nuevo desde el principio, como si antes de él no se hubiera filosofado nunca. La consecuencia necesaria de una tal ruptura total fue, en todo caso, que la filosofía retrocedió como a una segunda infancia, a una especie de minoría de edad, más allá de la cual se hallaba ya la filosofía griega con sus primeros pasos. Por otra parte, este retroceso a la sencillez de la ciencia ha podido él mismo tener sus ventajas; con él se la redujo, de la amplitud y despliegue que había alcanzado ya en la Antigüedad y en la Edad Media, casi a un único problema, que ahora, mediante una expansión sucesiva, y luego de que todo estaba preparado en sus detalles para ello, se ha ido extendiendo hasta la tarea

omniabarcante de la filosofía moderna. Es casi la primera definición que se ofrece de la filosofía, cuando se dice que es la ciencia que empieza simplemente desde el comienzo. Tuvo entonces que impactar mucho cuando se comenzó, aunque solo fuera en el sentido de no suponer nada de la anterior filosofía ni de todo lo demostrado por *ella*.

Tales de Mileto, el filósofo griego, debió haber preguntado qué es lo primero y lo más antiguo entre todas las cosas de la naturaleza. El comenzar se entendió así de manera objetiva. Pero Descartes únicamente pregunta qué es lo primero *para mí*. Y naturalmente no pudo entonces responder sino: yo mismo, y yo mismo a lo más con respecto a *ser*. A esta primera certeza inmediata debían entonces conectársele todas las demás certezas; todo lo demás solo sería verdadero hasta donde y en la medida en que estuviera en conexión con aquella certeza inmediata. Ahora bien, es claro que la proposición *yo soy* es punto de partida para mí, y *únicamente* para mí, de modo que la relación que surge mediante la conexión con esta proposición, o con la consciencia inmediata del propio ser, únicamente puede ser una conexión subjetivamente lógica, es decir, yo solamente puedo concluir: tan cierto como estoy de que yo soy, con la misma seguridad tengo que *asumir* que A, B, C, etc. son. Pero con ello no se muestra para nada cómo se conectan A, B y C entre sí o con su principio *verdadero*, y ni siquiera

cómo se conectan con el mismo yo soy. De modo que aquí la filosofía no lleva más allá de una mera certeza subjetiva, y en verdad no dice nada acerca de la forma de existencia (la única que en realidad está en duda), sino únicamente sobre la existencia de todo aquello que hay además del sujeto. Esto en general.

Ahora bien, para describir en detalle el proceder de Descartes, él toma como principio fundamental dudar de manera provisional de todo; más aún, para proceder de manera segura y estar cierto por completo de haberse librado de todo prejuicio, toma como principio considerar como *falso*, con carácter provisional, todo aquello que hasta entonces había tomado como verdadero. En contra de esta máxima se opusieron con fuerza sobre todo los teólogos, porque consideraron que de esa manera Descartes sería un ateo *temporal*: si llegara a morir antes de haber escrito o descubierto la esperada demostración de la existencia de Dios, moriría como ateo, de manera que estaría enseñando, al menos de manera provisional, una doctrina nociva, y no está permitido hacer el mal para que con ello se produzca el bien, etc. Ahora bien, el sentido viene a ser propiamente que en filosofía nada debe tomarse como verdadero antes de conocerlo en su contexto. Cuando yo comienzo a filosofar, no sé en realidad filosóficamente nada. Esto es evidente; por el contrario, esta máxima no sería aceptable

si condujera a querer reconocer únicamente lo que *me* es de inmediato cierto, ya que, dado que únicamente *yo mismo* soy cierto de manera inmediata para mí mismo, solo me reconocería a *mí mismo* como fundamento; porque lo así llamado inmediatamente cierto, es decir, mi propio ser, es de hecho para mí tan incomprensible –incluso tal vez más incomprensible– que todo aquello que yo he tomado de manera provisional como falso o, al menos, como dudoso.

Si yo entiendo correctamente la duda acerca de las cosas, tengo entonces que dudar igualmente de mi propio ser. La duda de Descartes, que en primer término se extiende únicamente a las cosas conocidas de manera sensible, no puede referirse a su *realidad* simplemente o en todo sentido, porque de alguna manera tengo que reconocerles realidad. El verdadero sentido de mi duda solo puede ser que yo no puedo creer que esas cosas cognoscibles por la sensibilidad sean, en el sentido en que lo es el ser *original*, es decir, aquello que está siendo *por sí mismo*; porque su ser no es original, sino que vemos en ellas algo que ha llegado a ser; y en la medida en que todo lo que ha llegado a ser tiene una realidad *meramente dependiente* y *por eso mismo dudosa*, en esa misma medida se puede decir que esas cosas tienen *en sí mismas* una existencia dudosa o que su naturaleza consiste en balancearse entre el ser y el no ser.

Ahora bien, justamente este ser dudoso tengo que reconocerlo en mí mismo, y por la misma razón por la que yo dudo de las cosas, tendría yo que dudar también de mí mismo. Sin embargo, la duda de Descartes acerca de la realidad de las cosas no tiene efectivamente el significado especulativo que le acabamos de otorgar; la razón de su duda es meramente empírica, como lo dice él mismo, a saber, porque él mismo ha experimentado con frecuencia que los sentidos lo han engañado, porque él varias veces en el sueño se ha convencido de que esto o aquello está fuera de él, habiendo encontrado luego lo contrario; además, añade, ha conocido gente que siente dolores en miembros que les habían sido amputados mucho antes; en este argumento se deja ver al antiguo militar, y, por lo demás, no es difícil pensar que tales personas solo sientan dolores en miembros que sin duda tuvieron, y no hay ejemplo alguno de personas que hayan sentido dolor en miembros que nunca tuvieron. Sin embargo, mediante esta última experiencia cree él estar justificado para dudar también de la existencia de su propio cuerpo.

Desde aquí avanza él a lo que *no* se deriva de los sentidos, por lo tanto, a los conocimientos dotados con carácter de necesidad y universalidad, a saber, a las verdades matemáticas, para cuya dubitabilidad trae a cuento la razón

más extraña, la cual, a diferencia de los antiguos escépticos, no es tomada del interior mismo de dichos objetos y de sus presupuestos, sino de algo externo. Así lo explica: si bien es cierto que estoy tan convencido de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, como lo estoy de mi propia vida, y no puedo dudar de ello un segundo, sin embargo, en mi alma existe la opinión —no sé bien si inducida o incluso implantada— de que hay un Dios del cual he oído decir que lo puede todo, y que yo (el que duda), junto con todo lo que yo soy o sé, soy su criatura. Ahora bien, prosigue, él pudiera muy bien haber hecho también que yo me equivocara sobre *esas* cosas que, por lo demás, me parecen las más claras. Como si no se tuviera mayor razón para dudar de esta duda. Antes de plantearla, tendría que presentarse algún interés que pudiese tener el Creador para engañarme con las verdades más necesarias. La verdadera actitud de la filosofía en su comienzo frente a todo y, por lo tanto, también frente a las verdades matemáticas no consiste en dudar de estas (porque, ¿cómo podría ella llegar a establecerlas como objeto de su pensamiento?), sino en ponerlas simplemente a un lado, hasta que, en el desarrollo de la investigación que parte desde el comienzo, me vea yo mismo conducido hasta los presupuestos de los que depende su verdad.

Luego de que Descartes, en esta forma no precisamente muy profunda, ha dudado de todo lo que se le presenta a su consciencia, pregunta si no le queda algo más sobre lo cual pudiera también dudar, ya sea por las razones expuestas o por otras. Aunque ahora parece que ha dudado de todo, le queda sin embargo algo más, a saber, él mismo *que* ha dudado de esa manera, no en cuanto que constituido de cabeza, manos, pies y de otros miembros corporales —porque en realidad de tales cosas ya había dudado—, sino en la medida en que ha dudado, es decir, en la medida en que *él ha pensado*. Al haberlo examinado entonces con atención, consideró haber encontrado que sobre *sí mismo*, en cuanto que *ha pensado*, no podía dudar por *ninguna* de las razones que lo habían movido a dudar de las demás cosas. Él dice: yo puedo estar despierto o soñando, sin embargo *de esa manera pienso* y soy, y aunque me haya equivocado con respecto a todas la demás cosas, y el Autor de la naturaleza pueda ser considerado muy habilidoso, sin embargo, no puede engañarme en cuanto a esto, porque para ser engañado tengo yo que *ser*. Incluso, entre más razones para dudar se presenten, tantas más razones consigo para convencerme de mi existencia, porque, entre más dude, con tanta más frecuencia garantizo también mi existencia; por consiguiente, haga lo que haga, me veo siempre obligado a exclamar: ¡Yo dudo, yo pienso, por lo tanto, yo soy!

Este es, entonces, el famoso *cogito ergo sum* [pienso, luego existo] de Descartes, con el cual durante mucho tiempo se ha marcado igualmente la tónica de la filosofía moderna, y que ha obrado como un mago, por el que la filosofía se ha visto relegada al ámbito de lo subjetivo y de la consciencia como hecho meramente subjetivo. Ahora bien, si se lo asume en forma más elevada, en el *cogito ergo sum*, o en la decisión de tomar previamente todas las cosas como dudosas, hasta lograr conectarse de alguna manera con aquello inmediatamente cierto, en esta decisión se hallaba la ruptura más decisiva con respecto a toda autoridad, con lo cual se obtuvo la libertad para la filosofía, una libertad que, desde ese mismo instante, ya no podría volver a perder.

Queda suficientemente claro de qué manera Descartes se vio conducido a ese *cogito ergo sum*. Su principal duda consistía en si acaso podría uno convencerse de alguna existencia. Esta duda, en lo que respecta a las cosas exteriores, le pareció insuperable. Nosotros nos presentamos cosas exteriores —esto no se niega, e incluso nos vemos compelidos a presentárnoslas así—, pero que las cosas que nos representamos y tal como nos las representamos *sean* igualmente, a saber, existan *fuera de* nosotros, con independencia de nosotros, es justamente la pregunta para la cual no hay ninguna respuesta inmediata. Por lo tanto, Descartes quiso encontrar un punto en el que pensar y representar

(porque él no distingue lo uno de lo otro) y ser se identificaran de manera inmediata; y consideró haberlo encontrado mediante su *cogito ergo sum*, y dado que, según su opinión, toda duda se dirige únicamente a la existencia, creyó entonces que con esa proposición había superado *toda* duda.

En el *cogito ergo sum* creyó Descartes haber reconocido el pensar y el ser como *inmediatamente* idénticos. Él niega de la manera más firme, en declaraciones posteriores, que la proposición *cogito ergo sum* haya sido pensada por él como una conclusión (como un silogismo). Ya que a una conclusión plena le pertenecería una premisa mayor que rezaría *así*: *Omne quod cogitat est* [todo lo que piensa es]; la menor sería entonces: *Atqui cogito* [es así que pienso], y la conclusión sería: *Ergo sum* [luego soy]. Es cierto que Descartes no pudo haberlo pensado así, porque con ello la proposición "Yo soy" estaría mediada por una proposición universal y con esta forma silogística se perdería la certeza inmediata. Por consiguiente, la opinión de Descartes es que el *sum* se halla incluido dentro del *cogito*, se halla comprendido en él y está dado sin mediación alguna. De lo cual se sigue que lo que dice propiamente el *cogito* es: *cogitans sum* [pensando soy] (así como el verbo no tiene ningún otro significado, y no es más que una conexión entre predicado y cópula, por ejemplo, *lego* [leo], no significa otra cosa que *sum legens* [estoy leyendo o soy un lector]). Además, este *sum cogitans*

no puede significar que yo no sería *nada más* que pensante, como si yo estuviera ahí únicamente en el pensar, o que el pensar fuera la sustancia de mi ser. Descartes mismo expresa ese "yo pienso" *en cuanto que* él piensa o duda, en el acto mismo de dudar. De modo que pensar no es más que una determinación o una manera del ser; más aún, *cogitans* solo tiene el significado de: me hallo en *estado* de pensar.

Como se sabe, el estado de pensar propiamente tal es para la mayoría de las personas muy raro, más aún, no es algo natural, y de lo cual buscan las más de las veces salirse. Es conocido lo dicho por Schiller: con frecuencia yo estaba ahí y en realidad no pensaba en nada. En realidad, Descartes, como ya se indicó, utiliza la palabra *pensar* en un sentido muy general, porque significa también, por ejemplo, percatarse sensiblemente o percibir. Solo que tampoco me encuentro siempre en estado de percibir sensiblemente. Si se quisiera decir que incluso en el sueño no dejo de estarlo, porque al menos sueño, sin embargo, queda siempre el desmayo, en el que ciertamente yo no digo: yo soy, y no lo hago en el sueño, como tampoco en el transcurso ordinario de la vida despierta, y sin embargo indiscutiblemente *soy*. De modo que el *sum* comprendido en el *cogito únicamente significa: sum qua cogitans*, yo soy en tanto que pensante, es decir, en esta manera determinada de ser que es llamada pensar, y que no es más que una forma de ser *diversa* de la del cuerpo, por

ejemplo, cuya forma de ser consiste en que *llena* el espacio, esto es, excluye cualquier otro cuerpo del espacio que ocupa.

Por consiguiente, el *sum* incluido en el *cogito* no significa un "yo soy" incondicionado, sino únicamente que "yo soy *de cierta manera*", justamente como pensante, en esa manera de ser a la que se llama pensante. De ahí que en el *ergo sum* tampoco pueda estar incluido: "yo soy de manera incondicional", sino únicamente: "yo soy de cierta manera". Ahora bien, de las cosas, como se ha señalado, solo se puede dudar propiamente de que *sean* de manera incondicional; pero que sean de *cierta* manera se puede deducir de la misma forma como Descartes deduce su *sum*. Es igualmente correcto concluir: yo dudo de la realidad de las cosas, luego ellas son, o, al menos: luego ellas *no son absolutamente nada*. De aquello que no es absolutamente y no es de ninguna manera yo *tampoco* puedo dudar. De modo que de mi duda misma acerca de la realidad de las cosas se sigue, no ciertamente que ellas sean de manera indudable e incondicionada, pero sí que son de alguna manera; y, como se ha indicado, también del "yo pienso" se sigue únicamente que yo soy de cierta manera. Pero todo lo que es de cierta manera es ya, por ello mismo, una entidad dudosa. De modo que en el verdadero sentido del dudar objetivo y filosófico, y no meramente en el empírico y subjetivo, el ser que yo mismo me atribuyo es tan dudoso como el que les atribuyo a las cosas.

Solo que nosotros podemos retroceder aún más y poner en duda incluso el *yo pienso*, al menos en el significado que indiscutiblemente tiene para Descartes. En efecto, a esta expresión "yo pienso" le subyacen dos elementos: 1) el que en mí piensa, por ejemplo, el que justamente ahora duda; 2) el que está reflexionando sobre ese pensar o dudar; solo que, en cuanto que *este último* reconoce al primero como idéntico consigo, digo: *yo* pienso. De modo que el *yo* pienso no es en modo alguno, según su verdad, algo inmediato, sino que surge únicamente mediante la reflexión sobre el pensar en mí, pensar que, por lo demás, tiene lugar con independencia de aquel que está reflexionando sobre él; así como yo por lo regular pienso sin decirme *que* yo pienso, es decir, sin pensar de nuevo sobre ese pensar; más aún, el verdadero pensar tiene incluso que ser algo objetivo e independiente de aquel sujeto que reflexiona sobre él, o llega a ser tanto más verdadero pensar cuanto menos se inmiscuya en él dicho sujeto.

Por consiguiente, como son distintos el pensante y el que reflexiona sobre el pensante y lo pone como uno consigo, o, como hay un pensar objetivo independiente de mí, este podría entonces engañarse en aquella pretendida unidad, o, en la medida en que él *se* atribuye el pensar *originario*, justamente en ello podría engañarse, y el yo pienso no vendría a ser algo más que la expresión de la que igualmente

me sirvo: yo digiero, yo hago jugos, yo camino o yo cabalgo. El *factum* puro es: hay pensamiento en mí, se piensa en mí; así como yo con igual derecho digo: hay sueño en mí. La certeza que Descartes le atribuye al *cogito ergo sum* no resiste entonces el pensar mismo; si es una certeza, se trata de una certeza ciega, carente de pensamiento. Sin embargo, a esa certeza vincula Descartes todo lo demás. Su principio es: todo aquello que es visto con tanta claridad y distinción como el yo soy tiene que ser igualmente verdadero. Solo que, expresado de una manera más precisa, viene a significar únicamente: todo lo que se halla conectado con aquella certeza ciega y empírica que yo tengo de mi propio ser, o que es puesto de manera implícita con el yo soy, o que se puede demostrar que pertenece a la plenitud de esta representación, tengo yo que asumirlo como igual de verdadero que ella misma (no va más allá); por lo tanto, no se sigue que sea así también de manera objetiva e independiente de mí. La verdad del yo soy puede mantenerse asimismo cuando simplemente me veo compelido a representarme todas aquellas cosas, por ejemplo, mi cuerpo y las demás que parecen derivarse de él. Si por una vez quiero conectar todo al yo soy, tengo entonces que renunciar igualmente a ir más allá de la necesidad de representarme todo lo demás; asimismo, si yo soy para mí mismo el centro de todo saber, puede también serme por completo indiferente si aquello

que me veo compelido a representarme existe o no con independencia de esa representación, así como, para usar el ejemplo del mismo Descartes, lo es para el que sueña mientras está soñando.

Descartes, quien en primer término no pretendía comprender las cosas, sino únicamente saber que *eran* (lo mínimo que se puede saber de las cosas), con esta operación vino a convertirse por mucho tiempo en la causa de que la pregunta acerca de si a nuestras representaciones de las cosas exteriores les corresponde de hecho algo fuera considerada como la pregunta central de la filosofía. Él estuvo a punto de desembocar en un completo idealismo, es decir, en un sistema que afirma que las cosas no existen objetivamente por fuera de nosotros, sino únicamente en nuestras representaciones, aunque de manera necesaria. Solo que eso no era lo que él quería; por consiguiente, para evitar esa consecuencia necesaria buscó refugio en otro concepto. Como las representaciones no tienen en ellas mismas ninguna garantía, es necesaria una *garantía* para la verdad de sus representaciones de las cosas exteriores; aquí busca él pasar de lo subjetivo a lo objetivo (μετάβασις)[1]; esa

[1] Se refiere al sofisma conocido como *μετάβασις είς ἄλλο γένος* (paso a otro género), por el cual se pasa en forma indebida de un género a otro sin solución de continuidad. Nota del traductor.

garantía la encuentra en Dios, cuya existencia tiene entonces que ser demostrada previamente.

Esto lo ejecuta entonces en forma rápida de la siguiente manera: hay en mí el concepto de un ser perfectísimo. (Esto se supone como un hecho empírico, así como el yo pienso es igualmente un hecho empírico.) Ahora bien, al concepto del ser perfectísimo no le pertenece, como lo han dicho algunos, el concepto de la existencia como tal (porque Descartes, a quien tenemos que reconocerle, dentro de sus límites, toda la agudeza y la ingeniosa pericia y versatilidad de su nación, no acostumbraba concluir de manera tan torpe como se representa Kant esta demostración, ya que sabía muy bien que la existencia *como tal* es indiferente a la perfección y la imperfección); al concepto del ser perfectísimo también le pertenece el concepto de la existencia *necesaria*. Por consiguiente, con solo que yo piense a Dios tengo también que ver que existe. Se trata, así, de la prueba de la existencia de Dios conocida con el nombre de prueba ontológica. A partir del mero concepto del ser perfectísimo se viene a concluir que el ser perfectísimo no sería tal si no fuera también el máximamente verdadero (se pasa aquí de un concepto que hasta ahora parecía tomarse únicamente en sentido metafísico, a uno con propiedades morales), al que, por lo tanto, le sería imposible engañarnos, primero, con respecto a las verdades matemáticas (resulta extraño que

Descartes siempre dude únicamente de estas, y no lo haga también de los conceptos universales, como las leyes del pensar, del juzgar y del concluir); segundo, le es igualmente imposible engañarnos con respecto a las cosas sensibles (ya que únicamente Dios podría hacerlo). Por consiguiente, luego de haber asumido un *principium cognoscendi* [principio de conocimiento] totalmente diferente, aquí viene a ser reconocido Dios una vez más como el *verdadero* principio del conocimiento, es decir, como el que viene a otorgarle verdad a todo conocimiento. Por lo demás, esta apelación a la veracidad divina tuvo tan poco efecto sobre el sucesor de Descartes, el francés *Malebranche*, que este únicamente le concede al argumento verosimilitud, y señala que Dios, si lo llegara a considerar bueno y necesario, podría muy bien representarnos cuerpos, aunque no los hubiera.

Lo que para nosotros tiene que ser lo más importante, y por lo cual he buscado sobre todo ofrecer un concepto de la filosofía de Descartes, es justamente aquel *argumento ontológico* que él ha puesto en marcha. Mucho más que por lo otro que ha dicho acerca del comienzo de la filosofía, Descartes ha sido determinante para toda la filosofía reciente por el planteamiento de la prueba ontológica. Se puede decir que la filosofía sigue estando ocupada hoy con desenmarañar y analizar los malentendidos a los que dio lugar dicho argumento. El cual es también llamativo,

porque, entre los argumentos escolares con los cuales era costumbre demostrar la existencia de Dios en la metafísica ordinaria, este argumento siempre estuvo de primero, hasta Kant. Vale la pena señalar que este argumento no fue para nada reconocido por los escolásticos. Si bien ya Anselmo de Canterbury había formulado uno semejante, sin embargo lo contradijo Tomás de Aquino con toda claridad. También la llamada demostración ontológica fue objeto sobre todo de la crítica kantiana; pero ni Kant, ni ninguno de quienes vinieron luego, acertaron en el punto correcto.

La principal objeción en contra de la demostración cartesiana, que fue esgrimida sobre todo por Kant, se dirige a la errónea representación, ya señalada, de que el argumento dice así: yo encuentro en mí la idea del ser perfectísimo, y como la existencia misma es una perfección, entonces en la idea del ser perfectísimo se halla contenida en sí misma también la existencia. En este caso se niega entonces la premisa menor del silogismo. Se dice que la existencia no es ninguna perfección. Por ejemplo, un triángulo no llega a ser más perfecto por la existencia, o, si lo fuera, entonces sería igualmente permitido concluir que el triángulo perfecto tiene que existir. Lo que no existe, se dice, no es perfecto ni imperfecto. La existencia expresa únicamente que la cosa, es decir, sus perfecciones, *son*. De modo que la existencia no es una de tales perfecciones, sino aquello sin

lo cual ni la cosa ni sus perfecciones son. Ahora bien, ya he señalado que Descartes no concluye de *esa* manera. Su argumento reza *más bien así: a la naturaleza del ser perfectísimo le sería contradictorio existir de manera meramente contingente* (así como, por ejemplo, mi propia existencia es una existencia meramente contingente, precaria y, justamente por ello, en *sí* dudosa); por lo tanto, el ser perfectísimo solo puede existir necesariamente. En contra de este argumento, sobre todo si se está de acuerdo con el concepto de existir de manera necesaria y con este *último* se entiende *únicamente* lo contrario a existir de manera contingente, no habría nada que objetar. Pero la conclusión de Descartes dice otra cosa.

Repitamos una vez más todo el silogismo. El ser perfectísimo no *puede* existir de manera contingente y, por lo tanto, solo puede existir necesariamente (premisa mayor); Dios *es* el ser perfectísimo (premisa menor); por consiguiente (debería él concluir), solo *puede* existir necesariamente, porque únicamente esto se halla en las premisas. No obstante, en lugar de ello, él concluye: por consiguiente, él existe necesariamente, y deduce así, en todo caso de manera aparente, que Dios existe, y parece haber demostrado la *existencia* de Dios. Pero es muy diferente si yo digo: Dios solo puede existir *necesariamente*, a si digo: él existe necesariamente. De lo primero (él solo *puede* existir necesariamente) se sigue únicamente: por consiguiente, él existe necesariamente, *si*

existe; pero no se sigue de ninguna manera *que* él exista. Ahí se encuentra entonces la falla del argumento cartesiano.

Esta falla la podemos también formular así: en la premisa mayor (el ser perfectísimo solo puede existir *necesariamente*) se habla únicamente del *modo* de existencia (se dice únicamente que el ser perfectísimo no puede existir *de manera contingente*), pero en la conclusión (en la *conclusio*) ya no se habla más del *modo* de existencia (caso en el cual la conclusión sería correcta), sino de la existencia como tal. De modo que hay *plus in conclusione quam fuerat in praemissis* [algo más en la conclusión de lo que había en las premisas], es decir, se ha cometido una falta en contra de una ley lógica, de modo que el silogismo es erróneo en cuanto a su forma. Que *esta* sea la falla propiamente tal lo puedo igualmente demostrar con el hecho de que el mismo Descartes, ya sea *de manera inmediata* o al menos en primer término, únicamente concluye de la manera como yo he indicado. En un escrito cuyo título es *Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae* [razones para probar la existencia de Dios etc. dispuestas en orden geométrico], la conclusión dice así: por consiguiente, es verdad decir de Dios que la existencia le es necesaria, *o* (añade) Él existe. Ahora bien, esto último es algo muy diferente de lo primero y no puede considerarse como igualmente válido, como es considerado por Descartes con el 'o' (el mismo Descartes tiene consciencia

de que en su concepto del ser perfectísimo solo se determina propiamente el *modo* de existencia. Así dice él en la misma exposición: en el concepto de una cosa limitada, finita, se halla incluida únicamente una existencia posible o contingente; por consiguiente, en el concepto de la perfectísima se incluye el concepto de la existencia necesaria y perfecta).

En otro lugar, en la Meditación quinta, saca así la conclusión: yo encuentro en mí la idea de Dios no de otra manera o precisamente como la idea de alguna figura geométrica o de un número, y prosigue: *nec minus clare et distincte intelligo, ad eius naturam pertinere ut semper existat* [y de manera no menos clara y distinta entiendo que a su naturaleza le pertenece existir siempre]. (Nótese bien este *semper*; él entonces no dice aquí: *ad eius naturam pertinere ut existat* [a su naturaleza le pertenece existir], sino únicamente *ut semper existat* [que exista siempre]). De ello se sigue simplemente que Dios, si existe, solo existe *siempre*, pero no se sigue *que* él exista. El verdadero sentido de la conclusión será únicamente: *o* Dios no existe en absoluto o, si existe, entonces existe *siempre* o necesariamente, es decir, no de manera contingente. Pero con ello resulta claro que no ha sido probada su existencia.

Con esta crítica del argumento cartesiano estamos concediendo que se ha probado, si no la existencia, al menos sí la existencia *necesaria* de Dios; y este *concepto* es así

propiamente el que ha tenido el efecto más determinante para todo el futuro de la filosofía.

¿Qué pasa entonces con esta existencia necesaria de Dios?

Ya al reconocer nosotros como conclusión *válida* únicamente esto: por consiguiente Dios existe necesariamente *si él existe*, ya con ello estamos diciendo que el concepto *de Dios* y el concepto del ser necesario no son simplemente conceptos *idénticos*, a saber, de tal manera que el uno desaparece por completo en el otro, que Dios no sería *más* que meramente el ser que existe de manera necesaria. Si él fuera *solo* eso, entonces *que* él es sería una proposición comprensible por sí misma. Lo que entonces se pregunta ante todo es:

1. ¿Qué hay que entender con el ser que existe necesariamente?
2. ¿Hasta qué punto es Dios el ser que existe necesariamente?
3. ¿Son Dios y el ser que existe necesariamente conceptos idénticos?, ¿en qué medida es él *más* que solo eso?

Ahora bien, para responder la primera pregunta, en la medida en que ello es posible en el punto en que nos en-

contramos (porque en lo que viene volveremos más de una vez sobre este concepto), nosotros distinguimos en *todo* ser:

a. *lo que es*, el sujeto del ser, o, como se dice igualmente, la esencia[2];

b. el *ser* mismo que se comporta como predicado con respecto a *lo que es*, más aún, del que se puede decir de manera general que es el predicado por excelencia, aquello que en cada predicado es propiamente lo único que se predica. Nunca, ni en ninguna proposición posible se dice algo distinto que el ser. Por ejemplo, cuando yo digo: Fedón está sano, se está expresando una forma del ser orgánico, además del ser físico y, en último término, del ser en general. Pero también tengo libertad para pensar *lo que es* únicamente o en su pureza, *sin* el ser que antes había predicado de él; si lo he pensado así, entonces he pensado *el puro concepto*, en el que no hay nada que corresponda a una proposición o a un juicio, sino únicamente el mero concepto (es absurdo poner el puro concepto en el ser, que justamente es lo que va más allá de concepto, es decir, es el predicado; pero necesario es el sujeto, más bien que el predicado, así como en la lógica ordinaria se ha llamado al sujeto el antecedente y al predicado el consecuente). *Lo que es* es el concepto κατ᾽ἐξχήν: "por

[2] Es importante tener en cuenta que el término *Wesen* tiene en alemán el sentido de 'esencia', pero también la connotación más general de 'entidad'. Nota del traductor.

excelencia", el concepto de todos los conceptos, porque en *todo* concepto yo solo pienso precisamente eso que es, no el ser. Entonces, en la medida en que yo pienso *puramente lo que es*, no hay allí nada que vaya más allá del mero concepto, mi pensar se halla encerrado dentro del puro concepto, yo no puedo añadirle o atribuirle aún ningún ser, no puedo decir que *tiene* un ser, y, sin embargo, no es nada, sino también algo, es justamente el ser mismo, **αὐτὸ τὸ ὄΝ**, *ipsum Ens*; el ser es para él en la mera esencia o en el mero concepto, es el ser del concepto mismo, o es el punto en donde ser y pensar son uno.

En esta desnudez yo *tengo* que pensarlo al menos por un momento. Pero en esta abstracción yo no lo puedo conseguir, porque es imposible que *lo que es*, aquello de lo que yo no sé todavía nada más, sino que es el comienzo, el título para todo lo que sigue, pero aún no es nada, es imposible, digo, que lo que es el título, el presupuesto, el comienzo de todo ser, que esto tampoco *sea*; tomado este "sea" en el sentido de la existencia, es decir, del ser también por fuera del *concepto*. Con ello el concepto se nos convierte así de manera inmediata en su contrario; lo que habíamos determinado como lo *que está siendo* lo encontramos ahora también de nuevo como lo que está siendo, pero como lo que está siendo en un sentido totalmente distinto, a saber, únicamente en sentido predicativo o, como también podría-

mos decir, *objetivo*, mientras que antes lo habíamos pensado como lo que está siendo en sentido *originario*. Aquí se da la más perfecta *conversio* [conversión] del sujeto en el objeto; así como él era en el puro concepto el mero y puro sujeto (*suppositum*, porque también estos dos conceptos significan lo mismo), o era el puro origen del ser, así mismo es él, como *consecuencia* inmediata de su concepto; justo gracias a su concepto de ser lo que está siendo mismo, es él de manera inmediata, antes de que nos lo propongamos, lo que está siendo objetivamente.

Consideremos ahora más de cerca esto que está siendo objetivamente. ¿Cómo se nos hará presente? Sin duda como lo que no está pudiendo-ser y, por consiguiente, como lo que está siendo necesariamente, es decir, *de manera ciega*. Lo que está siendo ciegamente, en particular, es aquello a lo que no lo precede ninguna posibilidad de sí mismo. Yo, por ejemplo, obro ciegamente cuando hago algo sin haberme representado antes su posibilidad. Cuando la acción precede al *concepto* de la acción, se trata de una acción ciega, y, asimismo, el ser al que no precede una posibilidad, que nunca ha sido *no*-ser, y por ello, en sentido estricto, tampoco *ha podido ser*, y que precede más bien a su posibilidad, un tal ser es el ser ciego. Uno podría objetar: pero nosotros mismos hemos hablado antes de lo que es y lo hemos determinado como lo *prius* [anterior], como lo originario, es decir, como la posibilidad del

ser. Correcto, pero también agregamos de inmediato que en esa prioridad no se lo puede conseguir; por lo tanto, aunque también lo *prius* sea la transición, una transición indetenible, aunque nunca *en cuanto que* lo *prius*, él es *en sí*, y por consiguiente no puede ser en ningún *momento* posible que *aquello que es* no sea, por lo tanto, que sea pensable como no siendo. Ahora bien, a lo que es *imposible* que no sea (*quod non potest non existere*) [lo que no puede no existir] tampoco le es nunca *posible* ser, porque toda *posibilidad* para ser incluye dentro de sí también la posibilidad de *no* ser; por consiguiente, lo que es imposible que *no* sea tampoco está nunca en la posibilidad de ser, y el ser, la realidad, precede a la posibilidad. Ustedes tienen aquí, entonces, el concepto de la entidad que está siendo necesariamente, que está existiendo necesariamente, y *ustedes* comprenden a la vez, por esa génesis suya, con qué fuerza ese concepto irrumpe igualmente en la consciencia y le arrebata toda libertad. Se trata del concepto frente al cual el pensar pierde toda libertad.

Pero entonces surge la pregunta sobre *cómo* podría ser nombrado Dios, la entidad que es o existe necesariamente. Descartes se contenta con el argumento popular de que la existencia no necesaria, es decir, contingente (tal como él determina el concepto) es una imperfección, mientras que Dios es la entidad perfectísima. Él no dice qué es lo que piensa con la entidad perfectísima; pero uno ve ciertamente que él con

ello está pensando en aquello que es la esencia de todo ser, que no tiene un ser fuera de sí frente al cual su propio ser se comporte también como *un* ser o, más sencillamente, que no es algo que está siendo y tiene fuera de sí algo otro que está siendo o algunos otros que están siendo, sino que es lo que simplemente está siendo, y que, por lo tanto, en su concepto más elevado, solo viene a ser justamente lo que hemos llamado lo *que está siendo como tal*, *ipsum Ens*. Ahora bien, si Dios únicamente es como lo que está siendo como tal, y lo que *está siendo* como tal únicamente puede ser determinado como lo que no puede *no* ser, como aquello a lo que le es imposible no ser, entonces Dios es definitivamente y sin ninguna duda el necesariamente existente: este es así el sentido *más elevado* en el que debe entenderse el argumento ontológico; a este sentido se reduce aquel argumento llamado de Anselmo. Pero entonces resulta de inmediato claro de dónde procede la desconfianza frente a este así llamado argumento y por qué la escolástica, en concreto, consideró mejor refutarlo y rechazarlo que asumirlo.

Llegamos aquí a la pregunta sobre si el concepto de la entidad necesariamente existente se *identifica* con el concepto de Dios.

Acabamos de demostrar que lo necesariamente existente es lo que existe ciegamente. Ahora bien, nada contradice más la naturaleza de Dios, tal como se lo piensa

por lo general en la fe —y únicamente de esta fe ha tomado Descartes ese concepto, como también nosotros lo hemos hecho hasta ahora—, que el que sea ciegamente. Lo primero en el concepto de lo que es ciegamente es que justamente no tiene libertad alguna respecto de su ser; no puede ni suprimirlo ni cambiarlo ni modificarlo. Pero lo que no tiene libertad alguna respecto de su propio ser no tiene libertad alguna, absolutamente ninguna; es *absolutamente* no-libre. De modo que si Dios fuera la entidad necesariamente existente, entonces podría ser determinado a la vez únicamente como el obrar rígido, inmóvil, simplemente no-libre y en modo alguno libre, incapaz de avanzar o salir de sí mismo. O tendríamos que quedarnos detenidos en este ciego estar siendo; en manera alguna daríamos un paso más allá de lo que *simplemente* está siendo de manera ciega, o, si quisiéramos salirnos de él, si quisiéramos, a partir de él, alcanzar algo en el mundo, esto únicamente podría suceder en la medida en que pudiéramos demostrar en su ser ciego algo así como una fuerza emanativa gracias a la cual *emanara* de ese ser ciego otro ser, por ejemplo, el ser de las cosas; digo emanara, no saliera, porque con ello se conectaría la idea de una producción, pero esta precisamente no es para nada identificable con un ciego estar siendo; este solo puede pensarse a lo más como una causa emanativa, e incluso esta plantearía dificultades nada pequeñas. De modo que

aquí nos tropezamos con una antinomia, para utilizar una expresión kantiana, entre lo que se sigue necesariamente de la razón y lo que nosotros *queremos* decir propiamente cuando queremos referirnos a Dios. Hasta ahora Dios ha sido un mero objeto de nuestro querer; nada nos obliga a utilizar la expresión *Dios*; si partimos del concepto absoluto de la razón, del concepto de aquello que es, nos vemos conducidos únicamente al concepto de la entidad que existe necesariamente, pero no al concepto de Dios. Pero incluso si partimos del concepto *Dios*, no podemos evitar decir: Dios es la esencia de todo ser, él es *lo que es* en sentido absoluto, **τὸ ὄΩν**, tal como se lo ha determinado siempre; pero si él es eso, entonces tiene que ser también lo que existe necesaria y ciegamente. Solo que, si él es lo que existe necesaria y ciegamente, entonces justo por ello no es Dios. No es Dios *en el* sentido con el que la consciencia general conecta este nombre. ¿Qué podemos hacer entonces, o cómo podemos salir de este apuro o de este aprieto en el que nos encontramos? Sería una mala salida si se quisiera negar que Dios es la entidad que existe necesariamente. Con ello se suprimiría el propio concepto originario, que simplemente no nos es lícito suprimir, si no ha de faltarle por completo a nuestro pensar el punto de partida firme.

Es claro que Dios *como tal* no es únicamente la entidad que existe necesaria o ciegamente, lo *es* ciertamente, pero

él, *al ser* Dios, es igualmente aquello que puede suprimir este su ser propio independiente de él mismo y transformar su mismo ser necesario en uno contingente, a saber, en uno autopuesto, de tal manera que él en *principio* (según el fundamento) en verdad pueda mantenerse siempre, pero efectivamente o de hecho transformado en algo otro, o de tal manera que a aquel autopuesto le subyace en verdad siempre el necesario, sin que el ser de Dios efectivo, el real, fuese este necesario.

El carácter viviente consiste justamente en la libertad para poder suprimir su propio ser en cuanto puesto de manera inmediata e independiente de él mismo, y transformarlo en un autopuesto. Lo muerto, por ejemplo en la naturaleza, no tiene libertad alguna para cambiar su ser, *tal como* es, así es; en ningún momento de su existencia su ser es autodeterminado. De modo que el mero concepto de lo que está siendo necesariamente no conduciría al Dios viviente, sino al Dios muerto. Ahora bien, por lo general, con el concepto de Dios se piensa que él puede hacer todo lo que quiera, y como no tiene ningún otro objeto para su obrar distinto de su existencia, entonces yo no puedo decir: tendrá que pensarse con el concepto de Dios que él es libre respecto de su existencia, que no está ligado a ella, que puede convertirla en *medio*, suprimirla en su absolutez. Si bien es cierto que quienes sostienen y afirman la libertad de

Dios no acostumbran a expresarse de esa manera, a saber, pensarla como libertad de Dios frente a su existencia, como libertad para suprimir dicha existencia en cuanto que puesta como absoluta, sin embargo, *por lo general* con el concepto de Dios se piensa la absoluta libertad para obrar. Digo *por lo general*. El concepto de Dios no pertenece propiamente a la filosofía de manera particular, se hace presente en la fe *común*, con independencia de la filosofía. De modo que la filosofía es libre de no hacer caso alguno de ese concepto, de soslayarlo. Sin embargo, Descartes, de quien nos estamos ocupando, más bien lo ha introducido en la filosofía, y ahí se hace presente claramente la antinomia.

Dios puede pensarse solamente como la entidad que existe necesariamente, y en un sentido preciso en el que esa existencia necesaria suprime todo obrar *libre*. Pero aquello que es llamado Dios con independencia de la filosofía, e indiscutiblemente ha sido llamado así antes de toda filosofía, no puede ser en *este* sentido aquello que existe necesariamente (tiene que ser pensado como libre frente a su propio ser), porque de otra manera no podría moverse ni salir de sí, es decir, salir de su ser para poner otro ser. La cuestión es, entonces, cómo superar dicha antinomia. Mostrar esto es cuestión de la filosofía misma.

Por otro lado, el sistema de Descartes ha venido a ser efectivo y determinante para el curso posterior del espíritu

humano, gracias a la contraposición absoluta entre espíritu y cuerpo que introdujo en la filosofía. Es costumbre llamar a esto el dualismo cartesiano. Por lo general, se entiende como dualismo el sistema que afirma junto al principio originario bueno la existencia de otro principio malo, igualmente originario, el cual es considerado a veces como tan poderoso como el primero, a veces al menos como igualmente originario. Descartes no llegó hasta poner la materia, tal como lo hicieron los dualistas y los gnósticos, como fuente de todo mal, como lo opuesto a todo lo bueno. En este caso, para él la materia hubiera sido al menos un *principio* verdadero. Pero para él la materia no es el principio de la extensión, sino mera cosa extensa. Como se ha dicho, al comienzo él había dudado de la existencia de lo corporal, mientras que, por el contrario, de lo que él no creyó que pudiera dudar era de su existencia como ser pensante; aunque no se hallaba exenta de toda duda una conclusión que parte del mero *actus cogitandi* [acto de pensar] (único del que podía estar seguro por ser el único que se hace presente en la experiencia inmediata), para llegar a una sustancia pensante que le subyace a la que consideró como el alma. Es cierto que, al avanzar en sus reflexiones, él procedió de la manera que he mostrado, al haber llamado en su ayuda a Dios como un

verdadero *Deus ex machina*,[3] confiando en que Dios, como el ser más verdadero, no podía engañarnos con el mundo corporal como si fuera un mundo fantasmagórico; con ello es cierto que restituyó *in integrum* [por completo] el mundo corporal; de modo que lo corporal era para él algo real, pero espíritu y cuerpo se habían separado y él no pudo volverlos a unir. Él únicamente vio en lo corporal lo contrario de lo espiritual y pensante, al no considerar posible que, aunque se muestren ambos tan diferentes en su función, pudieran ser un único e igual *principio* que en la materia se encuentra únicamente en estado de rebajamiento y en el espíritu únicamente en estado de elevación, allí en el estado de su total autoperdición, del completo estar-*fuera*-de-sí, y aquí, en el estado de autoapropiación, del ser-dentro-de-sí. *A él* le pareció posible que algo *absolutamente* muerto, es decir, un muerto tal que nunca haya habido vida en él, por lo tanto, algo originariamente muerto, algo externo sin interioridad ninguna, un engendrado que no tiene en sí nada del principio que lo engendró, podía *ser*. Pero un muerto de manera absoluta u originaria contradice no solamente todo concepto científico, sino incluso la experiencia. 1) existe ciertamente una naturaleza viva (animales; dificultad para explicarlos);

[3] La expresión remite al teatro griego y latino, en el que, en ocasiones, mediante una grúa se introducía una deidad para resolver una situación y reorientar la trama. Nota del traductor.

2) el así llamado muerto justamente no puede ser concebido nunca como un muerto, es decir, como una falta absoluta de vida, sino como vida apagada; como residuo o *caput mortuum*[4] de un proceso anterior, por lo tanto, de una vida previa. Ese carácter muerto y maniatado de la materia muestra ser tan poco apto para conformar lo originario de los espíritus vivientes que muchos han creído, como en la India, que estos solo se pueden explicar mediante una catástrofe ocurrida, solo como algo merecido, como castigo de una culpa, como consecuencia de una caída originaria en el mundo de los espíritus, o como la mitología griega más antigua, que vio en la materia corporal únicamente los espíritus sofocados de los Titanes de los tiempos primigenios.

Es cierto que Descartes considera esa materia muerta, sin espíritu, también como algo, pero de manera inmediata, no como proveniente de un estado anterior; considera que Dios la crea en la figura de un tosca aglomeración de grumos, dispersándolos después en infinitas partes que luego, mediante sus rotaciones, remolinos, etc., configuran el universo y su movimiento. Esa rudeza del concepto científico, tan cercana a nosotros y de la que nos separan cerca de dos siglos, puede parecer hoy casi increíble. Puede

[4] La expresión latina proviene de la alquimia y se refiere a los residuos del proceso químico de sublimación. Nota del traductor.

medirse allí el camino que ha recorrido el espíritu humano desde entonces. Pero también puede verse lo difíciles y, por lo tanto, lentos que tienen que ser los avances en la filosofía, que tan fáciles se los imaginan quienes se benefician o se aprovechan de ellos, cuando espíritus como Descartes pudieron contentarse con tales representaciones. Sería injusto que por ello los consideráramos inferiores.

Ya he señalado cómo la oposición en Descartes no es entre dos principios, de modo que él asuma un *principio* del pensar y otro de la extensión. El solo *principio* de la extensión podría, a su manera, ser *también* espiritual, no tendría que ser necesariamente extenso; así como, por ejemplo, el *principio* del calor por ser tal no es él mismo *cálido*, aunque calienta los cuerpos, les comunica calor. Descartes no sabe nada de un *principio* de la extensión, sino de la cosa extensa que, justo por ello, es algo simplemente no espiritual. Por otra parte, él habla de sí mismo como de una cosa que piensa: *je suis une chose qui pense*. De modo que la cosa que piensa y la cosa que es extensa son para él *dos* cosas que se excluyen mutuamente y no tienen nada en común; la cosa extensa es por completo desespiritualizada, sin-espíritu; a su vez, lo espiritual es lo simplemente inmaterial; lo extenso es *mero* estar-junto y estar-fuera, pura desintegración que, en la medida en que se muestra a la vez como compacto, como en las cosas corpóreas, se mantiene junto, no por un principio

interior y por consiguiente espiritual, sino únicamente por presión o golpe exterior. La cosa extensa consta de partes que son simplemente externas, a las cuales les falta un principio interior móvil y, por lo tanto, cualquier fuente interior de movimiento. Todo movimiento proviene de un golpe, es decir, es puramente mecánico. Así como en la materia no hay nada espiritual, para Descartes tampoco hay en el espíritu nada afín a la materia; lo que existe en la materia no es algo que solo es de otra *manera*, sino algo *toto genere* diferente; se trata de sustancias sin ningún contacto entre sí, por completo ajenas, entre las cuales, por consiguiente, no es posible comunidad alguna.

Dos cosas que simplemente no tienen nada en común no pueden tampoco actuar la una sobre la otra. De modo que para la filosofía de Descartes era una tarea muy difícil explicar esa innegable acción mutua que se da claramente entre la entidad pensante y la extensa. Si cuerpo y espíritu no tienen nada en común, ¿cómo pueden, sin embargo, hacer y sufrir tantas cosas juntos? Como cuando un dolor corporal es percibido por el espíritu, o cuando una impresión ejercida únicamente sobre el cuerpo se refleja en el espíritu o en la cosa pensante a la que llamamos nuestra alma y produce una representación, o cuando, a la inversa, un esfuerzo del espíritu o un dolor de nuestra alma agobia el cuerpo o lo enferma, o cuando el pensamiento de nuestro espíritu, por ejemplo al

hablar, obliga a órganos meramente corporales para que le sirvan, o cuando una decisión de nuestro espíritu hace surgir en la cosa extensa a la que llamamos nuestro cuerpo un movimiento correspondiente. A este propósito, hasta el tiempo de Descartes, el más antiguo sistema utilizado en las escuelas era el sistema de la llamada impresión natural o inmediata (*systema influxus physici*), que, si bien no de manera consciente, pero sí de manera inconsciente, se apoyaba en el presupuesto de una cierta homogeneidad de la *última* sustancia, aquella que subyace *a ambos*, a la materia y al espíritu, la cual les es por consiguiente común. Es sin duda una burda representación si se quisiera explicar esto simplemente mediante un progresivo afinamiento de la materia, como en ciertas hipótesis de los fisiólogos, quienes sostuvieron en verdad como imposible un influjo inmediato del espíritu sobre aquello que se llamó lo *toscamente* corporal, pero consideraron que si se introdujera entre el espíritu y lo toscamente corporal solo materia más fina (se hablaba entonces de jugo nervioso o, como se dice hoy en forma más elegante, éter nervioso), entonces ese pasaje inmediato tendría que ser posible.

En pocas palabras, las dificultades que se le presentaban a su dualismo, por la evidente acción mutua entre la cosa pensante y la extensa, Descartes las soslayó de este modo: 1) les negó a los animales toda alma y los explicó como meras máquinas muy sofisticadas, cuyas operaciones todas,

incluso aquellas claramente semejantes a las racionales, las ejecutan únicamente *como* un buen reloj señala las horas. La necesidad de negarles el alma a los animales se hallaba para él *en que para él*, allí donde se encuentra el pensamiento se encuentra también una sustancia por completo diversa de la materia y, por lo tanto, intacta e inmortal, entonces etc.; 2) en lo que respecta al ser humano, es cierto que lo considera, en cuanto al cuerpo, asimismo solo como una máquina muy artificiosamente articulada, que, a la manera de un excelente reloj, ejecuta únicamente, de acuerdo con su propio mecanismo, todas las operaciones naturales con total independencia del alma; en lo que concierne a *aquellos* movimientos que no se dejan explicar de manera automática y que corresponden a ciertos movimientos o actos volitivos del espíritu, no ve otra manera de explicarlos que asumiendo, en cada uno de esos casos, por ejemplo, cuando surge en el espíritu un deseo o un querer que debe realizar el cuerpo, que *Dios* mismo se entremete y produce en el cuerpo el movimiento correspondiente; como si, en el caso del espíritu humano, debiera ser más comprensible la manera como el espíritu supremo (porque Dios no es para él algo así como una identidad) opera sobre lo meramente corpóreo; e igualmente, con ocasión de cada impresión que producen las cosas materiales sobre nuestro cuerpo, interviene el Creador mismo como intermediario y produce

la correspondiente representación en el alma; el alma por sí misma sería inabordable para cualquier impresión externa o material; únicamente Dios consigue que mi alma tenga una representación de las cosas corporales. No se trata tampoco, entonces, de una unidad esencial, sino de una accidental y ocasional entre materia y espíritu. En sí, ellos permanecen juntos. Es una *unitas non naturae sed compositionis* [unidad no de naturaleza, sino de composición]. Ahora bien, como en este caso Dios opera de manera solo ocasional, este sistema vino a recibir el nombre de *ocasionalismo*.

Ahora bien, como Descartes casi no se hace presente en la filosofía sino para brindarle a otro espíritu el fundamento de un sistema por completo diferente, entonces también esta hipótesis mediante la cual se debía explicar la conexión entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia, ha tenido un significado solo en la historia de la ciencia, porque aquella identidad entre espíritu y materia, entre la cosa extensa y la pensante, momentánea y siempre solo pasajera, dio pie para la identidad permanente y *sustancial*, que poco después Spinoza mismo afirmó, no únicamente entre la *cosa* extensa y la pensante, sino también entre el pensamiento y la extensión. Otra consecuencia del sistema cartesiano en este respecto fue que la cuestión acerca del llamado *commercio animi et corporis* [comunicación del alma y del cuerpo] (que en una filosofía más elaborada con respecto

a los principios solo ocupa un lugar subordinado) vino a convertirse, durante mucho tiempo, casi en el asunto central de la filosofía, con el cual se ocupó de manera primordial, si bien no exclusiva; más aún, logró que durante un largo tiempo un sistema se distinguiera de otro únicamente por la forma como respondía a dicha cuestión.

El influjo más general, pero, a la vez, el peor, lo ejerció la filosofía de Descartes al separar de manera absoluta materia y espíritu, que se pertenecen por completo mutuamente y se explican entre sí, y al haber destruido así el gran organismo universal de la vida y haber entregado, junto con lo inferior, también lo superior a un dictamen muerto, meramente mecánico, que ha prevalecido casi hasta hoy en todos los ámbitos del saber humano, incluso en el ámbito religioso.

Hasta aquí nos hemos referido a aquel aspecto de la filosofía cartesiana que suele llamarse su dualismo. Ahora queremos lanzar sobre ella una mirada general.

Descartes es grande por la idea universal de que en filosofía nada puede ser considerado verdadero sino lo que se conoce distinta y claramente. Pero como esto, al menos *de manera inmediata*, no siempre es posible, entonces todo debe conocerse en una *conexión* necesaria con aquello de lo cual yo soy consciente de manera inmediata e indudable. De esta manera introdujo en la filosofía en primer término, con clara consciencia, el concepto de un *principio* y de una cierta

genealogía de nuestros conceptos y convicciones, en donde nada debe ser tenido por verdadero sino en la medida en que pueda ser deducido y derivado del principio. Pero su limitación consistió en que él no buscó lo primero *en sí*, sino que se contentó con lo primero para cualquiera y, por lo tanto, también *para mí* (universalidad subjetiva, no universalidad en la cosa misma). De esa manera había renunciado en principio también a la articulación que tiene lugar en la *cosa*, a saber, entre el principio y las cosas mismas, en pocas palabras, a la articulación objetiva, y se contentó con una articulación meramente subjetiva. Es cierto que a continuación avanzó hacia el concepto de lo *en sí* primero, hacia el concepto de Dios; pero él no podía constituirlo plenamente como *principio*, ya que él justamente solo había comprendido en este mismo la existencia necesaria, pero no lo que va más allá de ella y viene a hacer de Dios propiamente Dios. Descartes se *percató* también siempre de ese *plus* en el concepto *Dios*, pero ese *plus* no se introdujo en su conocimiento; se mantuvo por fuera del mismo como un mero presupuesto no comprendido.

Comparación entre Bacon y Descartes

Si hubiéramos querido seguir el orden cronológico en el desarrollo histórico de los nuevos sistemas, tendríamos que haber nombrado primero a Bacon, incluso antes

de Descartes; porque él nació en 1560 y Descartes en 1596. Además, con Bacon comenzó el desarrollo del nuevo empirismo, así como con Descartes se inició el desarrollo del racionalismo. Las *obras principales* de Bacon (y eso es lo que importa propiamente) son casi contemporáneas con los primeros escritos de Descartes (porque este comenzó a dar a conocer sus nuevos principios siendo aún muy joven). No se ve que alguno de estos dos grandes escritores hubiera tenido influencia en el otro. En cuanto al asunto, se hallan entonces uno al lado del otro; se llevó así a cabo una renovación simultánea del empirismo por medio de Bacon y del racionalismo por medio de Descartes. De ese modo, desde el *comienzo* de la nueva filosofía transitan racionalismo y empirismo uno junto al otro, y han permanecido hasta ahora paralelos. En la historia del espíritu humano es fácil percibir una cierta simultaneidad entre grandes espíritus que desde diversos lados terminan sin embargo apuntando al mismo objetivo. Esto vale también para Bacon y Descartes. Lo común a ambos es el haberse desligado de la escolástica. Bacon no se contrapone propiamente al racionalismo tardío, sino solo al escolástico. Bacon, así como Descartes, busca aquello que, en contraposición a la escolástica, hay que llamar filosofía real: A) escolástica, B) filosofía real: a) racionalismo; b) empirismo. Las primeras máximas de Descartes conducen necesariamente, en su desarrollo, a que la

cosa o el objeto mismo sea lo que mediante su movimiento engendre la ciencia y no el mero movimiento subjetivo del concepto, como en la escolástica. Pero precisamente esto es lo que quiere también Bacon. Su filosofía es filosofía *real*, en la medida en que él quiere partir, no del concepto, sino de *hechos*, es decir, de la cosa misma en cuanto que está dada en la experiencia. Ahora bien, cuando se examina esto con mayor atención se encuentra que se hallan aún más cerca uno del otro. La inducción de Bacon, tal como se deja ver claramente en su explicación, no es para él todavía propiamente la ciencia misma, sino únicamente el camino hacia ella. Se expresa sobre ello de la siguiente manera:

> Yo les dejo, dice, a los escolásticos el silogismo. Este presupone ya principios conocidos y probados (reconocidos como verdaderos) (esto es muy correcto: el uso del silogismo viene a comenzar propiamente una vez que se tienen principios universales y racionales, y resulta, por consiguiente, más importante en las ciencias subordinadas que en la filosofía; porque la filosofía es la ciencia que busca esos principios universales); yo le dejo, dice entonces Bacon, a la *Escolástica* el silogismo, que no me puede servir para nada porque supone los principios, y estos son los que yo busco; me mantengo entonces en la inducción; no en aquella forma inferior de la misma que avanza por el camino de la mera enumeración (como, por ejemplo, en los argumentos más antiguos, donde enumerábamos a los apóstoles); este modo

de inducción tiene la desventaja de que el más pequeño hecho que la contradiga destruye el resultado; sino que yo me atengo a aquella manera de inducción que, al distinguir, con la ayuda de exclusiones y negaciones correctas y acertadas, los hechos necesarios de los inútiles, al reducir los primeros a un muy pequeño número, y delimitar de esa manera en el menor espacio posible la verdadera causa *originaria*, se facilita al máximo su descubrimiento. A partir de estos pocos hechos (reducidos a unos cuantos) y siempre bajo la luz de la inducción, me elevaré paso a paso y con extrema lentitud a proposiciones particulares, de estas a otras intermedias y, finalmente, a los *principia generalissima et evidentissima* [principios generalísimos y evidentísimos].

Ahora bien, Bacon no se queda allí, sino que, después de descubrirlos, dice:

... apoyándome en estos como en un fundamente inamovible, avanzaré audazmente con mis pensamientos, ya sea para organizar nuevas observaciones, *o* para remplazar por completo la observación cuando ella ya no sea posible (esto es, siguiendo aquellos principios más generales descubiertos, decidir sobre aquellas cuestiones u objetos a los que no se llega mediante observación alguna), y luego de haber comenzado con la duda (por lo tanto, como Descartes), terminaré con la certeza y me atendré a un correcto término medio entre la filosofía dogmática de los peripatéticos (es decir, los escolásticos) que comienzan con lo que debería terminar (los principios universales), y la vacilante

filosofía de los escépticos que terminan con lo que debería comenzar (con la duda).

De modo que, en principio, Bacon, como Descartes, quiere también finalmente una filosofía progresiva. Pero esta únicamente puede fundamentarse por inducción, es decir, de manera regresiva (Bacon no rechaza ciertamente los principios universales, tal como lo entendieron sus sucesores, a saber, Locke, David Hume y todavía más los sensualistas. Él quiere más bien llegar justamente a esos principios mediante la inducción, y, a partir de ellos, como él dice, alcanzar luego la certeza). De modo que no se apartó de la fundamentación ni tampoco ingresó a la ciencia misma. Pero lo mismo ocurre con Descartes, porque él *termina* con aquello a partir de lo cual sería posible una ciencia progresiva, es decir, con lo supremo, con Dios. Ambos están de acuerdo en su oposición a la escolástica en el común esfuerzo por una filosofía *real*. Ellos vienen a separarse definitivamente del concepto *supremo*, al que Descartes, mediante un argumento *a priori*, quiere independizar de toda experiencia y, por consiguiente, también de su punto de partida (del hecho inmediato *yo pienso*), con lo cual se convierte en el iniciador de la filosofía apriorística o racional-apriorística, mientras que Bacon, de manera indiscutible, quiere a su vez lo supremo como algo empírico.

Spinoza, Leibniz, Wolff

Cuando uno conoce el sistema cartesiano según su verdadera naturaleza, *anhela* una figura mejor, más hermosa, más satisfactoria, que uno descubre de inmediato en el spinocismo.

Spinoza, a quien se puede considerar como discípulo y continuador inmediato de Descartes, nacido en Ámsterdam en 1632, antes de elaborar su propio sistema había ya trabajado el de Descartes, pero con la intención o con el propósito de otorgarle una articulación verdaderamente objetiva. El pasaje definitivo hacia su propio sistema lo dio cuando hizo de lo *en sí* primero el único y exclusivo punto de partida, pero además en este únicamente consideró aquello que se puede conocer con necesidad, a saber, la existencia necesaria. Spinoza únicamente conservó del concepto cartesiano, en el que Dios era algo más que la entidad que existía necesariamente, *esta* determinación; Dios era para él *únicamente* la entidad que existe necesariamente; descartó todas las reflexiones que en Descartes antecedían a este concepto, y comenzó de inmediato solo con esta definición

de la sustancia, bajo la cual él justamente entendió *id, ad cujus naturam pertinet existere* [aquello a cuya naturaleza pertenece existir], o *id quod cogitari non potest, nisi existens* [aquello que no se puede pensar sino existente], lo que sin contradicción no puede pensarse de manera alguna como no siendo. En la medida en que Spinoza determinó lo necesariamente existente como sustancia, en verdad, absoluta y universal, en esa medida puede verse claramente cómo él había considerado lo necesariamente existente en primer lugar como el *sujeto* del ser, el cual, pensado meramente como tal, no es todavía lo que está siendo, sino únicamente la presuposición, la posibilidad del ser, así como, por ejemplo, el ser humano es pensado como sujeto de la enfermedad, por lo tanto todavía no realmente enfermo, sino solo como quien puede enfermarse. La cosas singulares reales no son en modo alguno el sujeto del ser mismo, aunque estén siendo; ellas son únicamente mediante participación en el ser; no es que ellas no podrían no ser, porque más bien *podrían* no ser, ya que su ser se halla conectado con el ser *así*. Por supuesto que hay que elevarse hasta aquel de quien no es predicable meramente el ser *así*, sino de quien es predicable el ser como tal, *cujus actus est existere* [cuyo acto es existir], y únicamente este es el sujeto universal o absoluto del ser, al que también llamamos aquello que es *el estar siendo mismo*. Uno puede intentar mantenerlo fijo de manera pura y abstracta,

siendo así lo meramente *prius* del ser; así sería entonces lo que es meramente en el pensamiento, lo que solo es un ser en el pensamiento (en este sentido, unidad de pensar y ser; y tomado negativamente, que el ser no se halla fuera del pensamiento y, por consiguiente, no es nada transitivo, sino solo inmanente); solo que, como ya se indicó, eso no puede mantenerse fijo en esa estrechez, no es lo que no puede no ser únicamente en sentido *lógico*, sino también en sentido transitivo, y por más pronto que yo quiera, antes de que yo haya tenido tiempo para pensarlo (*antes* de todo pensar) es él para mí y me lo *topo* ya como lo que es, porque es, como sujeto de todo ser, precisamente lo que es por *naturaleza* y nunca puede pensarse como no siendo.

Este es, por consiguiente, el origen del concepto spinocista, que, como lo muestra la historia de la filosofía, es el punto en torno al cual, hasta nuestros días, todo se mueve, o, más bien, es la cautividad del pensar, de la que este ha buscado emanciparse mediante los sucesivos sistemas, sin haberlo logrado hasta ahora. Es el concepto en virtud del cual no hay en Dios de manera explícita (expresamente) ni voluntad ni entendimiento, según el cual él no es más que el ciegamente existente; podemos también decir: el existente sin sujeto, ya que ha pasado al ser de manera total y completa. En la posibilidad se sigue dando una *libertad* del ser, y por consiguiente también frente al ser. Pero la posibilidad

ha sido aquí devorada por el ser, *porque aquel* primero es lo que *solo* está pudiendo ser (no es también lo que *no* está pudiendo ser), y es por eso también lo que *únicamente* está siendo, es decir, lo que está siendo con exclusión —de toda potencia— de toda libertad (porque libertad es *no* ser). Según esto, es lo que está siendo sin potencia y, en *este* sentido, lo impotente, en cuanto que no tiene en sí absolutamente el poder de otro ser. Spinoza llama a Dios *causa sui*, pero en el más estrecho sentido de que él es mediante la mera necesidad de su *esencia*, por consiguiente únicamente es, sin que pueda ser mantenido como pudiendo ser (como *causa*); la causa se deshace por completo en el efecto y se comporta ahora únicamente como *sustancia*, contra la cual nada puede su pensar. Sorprendido asimismo por el ser ciego, como por lo inesperado al que no puede preceder ningún pensamiento (por eso *este* ser es en efecto la existencia *fatalis*, y el sistema mismo es fatalismo), acosado, digo yo, por el ser que se precipita ciegamente sobre él y devora su propio comienzo, pierde él frente a este ser la consideración misma, toda fuerza, toda libertad de movimiento. De ahí que uno pueda ciertamente atribuirle al spinocismo aquel efecto tranquilizante que Goethe, entre otros, alababa en él; el spinocismo es, en efecto, la doctrina que pone al pensar en estado de retiro, de plena quietud; en sus últimas consecuencias, es el sistema del perfecto quietismo teórico

y práctico, que puede mostrarse benevolente frente a la tormenta del pensar que nunca se aquieta y está siempre en movimiento, como describe Lucrecio (II, 1-2) tal estado de tranquilidad: *Suave, mari magno*... grato es contemplar desde la playa grandes penalidades de otro (*magnum alterius spectare laborem*), no porque sea un placer risueño el que alguien sea atormentado, sino porque resulta agradable percibir los males de los que estás exento.[1] Indiscutiblemente, son sobre todo esa quietud y esa tranquilidad del sistema spinocista las que producen la imagen de su *profundidad* y, con un encanto oculto, pero irresistible, han atraído a tantos espíritus. También, en cierto sentido, el sistema spinocista seguirá siendo un *patrón*. Lo máximo sería ciertamente un sistema de la libertad; pero igualmente a grandes trazos y con igual simplicidad, como imagen perfecta opuesta al de Spinoza. Por eso el spinocismo, a pesar de los múltiples ataques y las muchas refutaciones aparentes, no se ha convertido nunca en una verdadera antigualla, ni ha sido sobrepasado hasta ahora, y nadie puede esperar avanzar en realidad hasta lo verdadero y lo acabado en filosofía, si no se ha sumergido, al menos una vez en su vida, en el abismo del spinocismo. Nadie que quiera hacerse su propia convicción autofun-

[1] La traducción se ha tomado de Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, por Lisandro Alvarado (Caracas: Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, 1982). Nota del traductor.

damentada debería dejar de leer su principal obra, su *Ética* (porque con este título presentó él su sistema); así como yo le recomendaré a todo el que tome en serio su formación no solamente el estudiar él mismo con el mayor empeño lo que ningún maestro puede reemplazar, sino también el escoger con gran responsabilidad y cuidado *lo que* vaya a leer. Entre los escritores imperecederos se encuentra sobre todo Spinoza. Es grande por la sublime simplicidad de sus pensamientos y su estilo de escritura, grande por su distanciamiento de toda escolástica, así como también de todo adorno y ostentación.

Pero si ahora preguntamos por el precio que hay que pagar por la profunda tranquilidad del sistema de Spinoza, tenemos que responder: el precio de que Dios sea mera sustancia, no causa libre, por lo que las *cosas* solo pueden tener con él una relación como con la sustancia, no como con la causa. Dios no es el espíritu que crea libremente o que produce libremente, que puede obrar fuera de sí, fuera de su ser inmediato. Él se halla por completo encerrado en su ser inmemorial, de modo que las cosas solo pueden ser *en* él, solo pueden ser formas particulares o modos en los que Dios mismo se presenta; no que Dios mismo se vea constreñido por ello, sino que cada cosa manifiesta la esencia divina de una cierta y determinada manera. Por consiguiente, si Dios mismo no es constreñido por esas formas, ya que se

halla más allá de todas ellas, nos queda por saber cómo esas constricciones del ser se hallan en Dios. Todo lo que Spinoza dice a este respecto es que aquellas afecciones, y por consiguiente las cosas, le pertenecen a la naturaleza divina y se siguen de ella, como las afecciones del triángulo se siguen de la naturaleza del triángulo y le pertenecen, es decir, que entre Dios y las cosas no hay una conexión libre, sino *necesaria*. Pero él no muestra cuál sea la forma de esta conexión. Es cierto que asume intermediarios entre las cosas concretas mismas y Dios, es decir, no hace que las cosas procedan *inmediatamente* de Dios. En esa medida se podía considerar posible que él ofreciera alguna serie permanente de momentos o estaciones gracias a la cual pudiera establecerse un pasaje comprensible de la idea suprema hasta las cosas, y en verdad no solo hasta las cosas en general, sino hasta las cosas *así* constituidas y *así* jerarquizadas. Solo que él consideró esos intermediarios de la siguiente manera. Como primera mediación entre Dios y las cosas pone él la extensión infinita y el pensar infinito, que, como él dice, son los atributos inmediatos de Dios o de la sustancia infinita, es decir, las formas bajo las cuales existe de manera inmediata (porque el concepto de atributo no puede explicarse de otra manera). Pensar y extensión son así para él las dos formas inmediatas y —cada una a su manera— igualmente infinitas bajo las cuales existe la sustancia simplemente infinita, que

en esa medida no es ni pensante ni extensa. Parece entonces que aquí Spinoza tendría que verse retrotraído al concepto de sustancia en y para sí, y proceder a una explicación de los atributos. Para él la sustancia es *casa sui*, causa de sí misma. Esta *causa sui* puede explicarse como aquello que se pone a sí mismo. Además, esta *causa sui* no podría ponerse como existente sino bajo las dos formas del *pensar* y de la *extensión*, algo así como más tarde se ha dicho que lo que se pone a sí mismo lo hace necesariamente: a) como objeto (esto sería para Spinoza la extensión infinita, b) como sujeto (esto sería el pensar infinito de Spinoza). Solo que con ello se le estarían atribuyendo determinaciones que no más vinieron a hacerse presentes en un posterior desarrollo, con lo cual se suprimiría precisamente su peculiaridad y su posición individual en la historia de la ciencia. La sustancia de Spinoza es un sujeto-objeto, pero con ello el sujeto viene a perderse.

Ahora bien, uno se preguntará: ¿cómo entonces llega él a aquellos así llamados atributos? Respuesta: en primer lugar, solo porque Descartes había determinado la oposición entre materia y espíritu como oposición de lo extenso y lo pensante, y de esa manera había dividido el universo en dos mundos, el mundo del pensar y el de la extensión. Aquí se ve claramente que Spinoza tiene su origen en Descartes. Para Spinoza, en todo caso, Dios ya no es aquí más el mediador

externo, meramente ocasional entre uno y otro mundo, sino su unidad permanente y estable. Para Descartes el pensar se halla fuera de Dios, para Spinoza es Dios mismo el pensar infinito, y él mismo la extensión infinita. Pero esta unidad tampoco hay que tomarla en Spinoza como se estaría inclinado hoy a pensarla, a saber, como si el pensar actuara sobre las cosas extensas y justamente por ello se diferenciaran unas de otras, de modo que en unas el pensar se expresara más que en otras. Así no. Como consecuencias *de* la misma sustancia, ellas no tienen entre sí nada en común, se mantienen tan ajenas unas de otras como en su predecesor. Solo que mientras que para Descartes la concordancia entre ellas se da en cada caso mediante un acto particular, para Spinoza se da de una vez por todas mediante la identidad de sustancia. De modo que la verdadera idea de Spinoza es la de una unidad absoluta de sustancia con una contraposición absoluta (exclusión mutua) entre los atributos. Para Spinoza, lo extenso carece tanto de espíritu como en Descartes, y la visión de Spinoza sobre la naturaleza, su física, es por ello tan mecanicista e inanimada como la de su predecesor. Así que la unidad entre ambos atributos es en verdad meramente formal y externa, no es puesta por ellos mismos y, en *este sentido*, no es inmanente y sustancial. La dualidad que él pone en la unidad no es una pulsación, una verdadera vida, porque los contrapuestos se mantienen

muertos e indiferentes el uno para el otro. Esto no es más que la consecuencia necesaria de lo que ya se ha indicado: que Spinoza no llegó a la dualidad de los atributos a partir de la sustancia, *a priori*. Para él son meramente consecuencias, y en realidad consecuencias necesarias de la existencia de la sustancia absoluta, pero él no las *comprende* realmente como tales consecuencias. *Dice*, ciertamente, que *son*, pero no las explica. Él no demuestra dicha necesidad. La toma sin más *a posteriori*, de la experiencia, porque él se vio obligado en un momento a reconocer que el mundo se halla constituido, no meramente de espíritu o pensar, sino en parte también de materia o de entidad extensa, y tampoco de mera materia, sino en parte también de espíritu o de pensar. En efecto, si él hubiera sido consciente de la necesidad que lo condujo a su sistema, entonces esa necesidad no lo hubiera llevado ciertamente a ninguna dualidad, y el que él ponga además de la extensión también el pensar es propiamente una mera corrección de su sistema mediante la experiencia. Lo extenso es claramente lo primero de ambos, lo único verdaderamente originario. El pensar se *remite únicamente a lo extenso y no podría ser sin este; el espíritu humano, por ejemplo, es una modificación del pensar infinito, a la que él llama concepto, pero este concepto activo y viviente es s*olo el concepto inmediato del cuerpo humano, esto es, de la modificación de la extensión infinita que se mantiene por

completo independiente de él, aunque ciertamente le corresponda. Pero, ¿cómo llega entonces la sustancia infinita a poner además de lo extenso también el concepto de este, por qué no se mantiene simplemente sin más en lo extenso, que sin duda antecede al *concepto* de lo extenso del tiempo, aunque no según la naturaleza? Para esta pregunta solo hay una respuesta, o una única manera de explicarlo, a saber, que se asume que la sustancia infinita, en cuanto que ella pone lo extenso o se pone como lo extenso, no se agota por completo a sí misma; solo en ese caso se ve ella obligada a ponerse de nuevo en otro nivel: en una potencia superior, como se expresó esto posteriormente; esto superior no puede ser de nuevo lo extenso, sino que tiene que ser el *concepto* de lo extenso, o *comportarse* con lo extenso como el concepto de este, porque siempre lo superior es lo que comprende a algo que lo precede, a su inferior, como, por ejemplo, el espíritu comprende a su cuerpo, su presupuesto, pero no al revés, o el tiempo posterior siempre *comprende* a uno anterior, que no se comprende a sí mismo. Solo que esta manera de pensar es por completo ajena a Spinoza, y aunque él ciertamente llama al alma el concepto del cuerpo, no tiene sin embargo ninguna otra razón, sino la experiencia, para poner la existencia del *alma*, así como para poner además de lo extenso también el pensar infinito. Que él contraponga el pensar a lo extenso solo puede atribuirse

al influjo irresistible de la realidad, y es el germen de un sistema más elevado, que se halla dentro del suyo, sin que él mismo lo haya comprendido. Por ello Spinoza es sobre todo motivador y recomendable para el estudio, porque en su sistema se hallan esparcidas por todas partes semillas para consiguientes desarrollos. Spinoza, cuyo sistema, incluso dentro de sus limitaciones —que Dios 1) no *pone* las cosas y 2) ya por ello no las pone *por fuera* de sí— y como sistema de la mera necesidad, está en condiciones de un desarrollo más elevado, expone dentro de la historia de la filosofía el total encerramiento del antiguo Testamento (él mismo era judío de nacimiento). Es cierto que los posteriores desarrollos más elevados y sus mayores relaciones le fueron ajenos, pero sin embargo fueron preparados por *él y en parte sugeridos; el botón cerrado puede* desarrollarse como flor. Se podría decir que la filosofía de Spinoza (incluso dentro de sus limitaciones) es como la lengua hebrea, una escritura sin vocales a la que un tiempo posterior le ha puesto las vocales y la ha vuelto pronunciable.

El Dios de Spinoza se halla todavía sumergido en la sustancialidad y en la inmovilidad, ya que movilidad (o posibilidad) solo hay en el sujeto. La sustancia de Spinoza es mero objeto. Las cosas no se derivan de Dios mediante un movimiento, un querer en él mismo, sino de aquella manera silenciosa como, según su misma comparación, de

la naturaleza del triángulo se deriva la relación entre la hipotenusa y los catetos. De modo que, según su intención, la conexión es meramente lógica. Solo que él no explica dicha conexión, *afirma únicamente que tiene lugar. Como primer término medio entre Dios y las* cosas singulares finitas establece él las dos maneras del ser: la extensión infinita y el pensar, que a su manera es igualmente infinito. Pero en ellos la sustancia no se abre, sino que se mantiene en su cerrazón como mero fundamento de la existencia de aquellos, sin surgir como lo que es común a ellos, como su lazo viviente. A la pregunta por qué le otorga a la deidad justamente estos atributos y no otros, él responde en una de sus cartas: esto sucede simplemente porque en el ser humano o en la naturaleza humana no son cognoscibles otros diferentes de estos (es decir, ningún fundamento en la sustancia misma, sino la mera experiencia).

Al pensar infinito y a la extensión infinita les da entonces de nuevo dos modos subordinados, como él los llama, a saber, movimiento y quietud. Estos son entonces los atributos inmediatos de la extensión infinita, así como luego voluntad y entendimiento son atributos inmediatos del pensar infinito. Nuevos términos medios. Solo que con ello él no se acerca a las cosas singulares reales, que son o bien extensas o bien pensantes, de modo que las afecciones, es decir, las determinaciones de la sustancia infinita, vienen a

ser o bien de las que se presentan como extensas o bien de la que se presentan como pensantes. La consecuencia total es: en la cima la sustancia infinita, luego los atributos, después los modos y finalmente las afecciones. Pero cómo surgen las afecciones en lo infinito es una pregunta que él descarta por completo. Como él no puede admitir en modo alguno un pasaje propiamente tal de lo infinito a lo finito, entonces no acepta que ninguna de esas cosas finitas brote de manera inmediata de lo infinito, sino solo de manera mediata, a saber, mediante otra singular o finita, la que a su vez es mediada por otra, etc., hasta lo infinito. Cada cosa singular o finita, como dice Spinoza, no es determinada a existir y obrar por Dios simplemente, sino por Dios en cuanto que es pensado como afectado por alguna determinación, y esta determinación misma no es, una vez más, puesta por Dios de manera inmediata, sino únicamente por Dios en cuanto él mismo se halla afectado por otra, etc., hasta lo infinito. Por consiguiente, yo no llego nunca a un punto en el que podría preguntar *cómo* las cosas se siguen o se han seguido de Dios. Así, Spinoza niega todo verdadero *comienzo* de lo finito, y de cada finito solo nos vemos siempre remitidos de nuevo a otro finito por el que aquel se halla determinado a existir; esto se remonta a lo infinito, de modo que nunca terminaríamos, ni podríamos demostrar un pasaje inmediato de lo infinito a lo finito.

Nos vemos compelidos, para la explicación de cada cosa, a remontarnos a lo infinito. Sin embargo, Spinoza afirma que cada cosa solo se sigue temporalmente de otra cosa, aunque de la naturaleza de Dios lo hace únicamente *de manera eterna* (*aeterno modo*), pero de modo que la una incluye la otra. Todas las cosas —tanto las que están siendo ahora como las que han sido o habrán de ser— son puestas de manera eterna por la naturaleza de Dios como las propiedades de un triángulo.

¿Cómo puede compaginarse entonces lo eterno y, por consiguiente, lo que es *a la vez* ser-puesto, con ese remontarse a lo infinito; es decir, cómo puede pensarse ese remontarse a lo infinito a la vez como un absolutamente presente? A ello responde Spinoza con una comparación matemática. Pensemos, dice, en dos círculos trazados desde diversos puntos centrales, uno de los cuales incluye al otro; entonces las desigualdades de los espacios que se encuentran entre los dos, o los cambios que tendría que sufrir una materia blanda o fluida que se moviera entre ellos, superarían cualquier número. Y sin embargo, dice, no hay en ello ninguna infinitud *externa*. Así como de esa manera, con la mera idea de dos círculos trazados con diverso centro, pero no concéntricos, es puesto un número infinito de desigualdades o cambios, simultáneo y en acto, en un espacio reducido, así también es puesto, con la idea de Dios, un avanzar infinito

de una cosa a la otra. De modo que uno puede avanzar a lo infinito, al interior del ser puesto con Dios, sin salir nunca de la naturaleza divina, pero sin encontrar tampoco nunca un verdadero comienzo de lo finito. Ningún finito es explicable de manera inmediata a partir de Dios (Spinoza consideró precisamente la figura que acabamos de describir, de un círculo incluido en otro, pero no concéntricos, y que por consiguiente en ningún punto se hallan a igual distancia uno de otro, como una especie de símbolo o emblema de toda su filosofía, y por ello se la repujó en cobre para su *opus posthumum* [obra póstuma]. El matemático, dice luego, no duda un momento de que las desigualdades entre ambos espacios dados, o de que la cantidad de cambios que una materia moldeable podría sufrir es numéricamente indeterminable, y en ese sentido es infinita; y no deduce esto del tamaño del espacio englobado. Yo puedo, a su vez, tomar de ese espacio dado una parte mayor o menor, y siempre estará dada la misma infinitud, como prueba de que se trata de una infinitud que se halla en la naturaleza de la cosa y es puesta con la cosa, es decir, con la idea. Así, pues, con la naturaleza de Dios es puesta una infinitud esencial en cuyo interior puedo avanzar hasta lo infinito sin salirme nunca de la naturaleza divina).

Pero, ¿de dónde provienen, no esta o aquella cosa, esta o aquella afección, sino simplemente las afecciones de

la sustancia divina? Sobre ello Spinoza no ofrece respuesta alguna, y no puede ofrecerla. Determinación, barrera, etc., solo pueden pensarse donde hay circunspección, pero el ser de la sustancia carece por completo de reflexión y, en este sentido, es un ser ilimitado, es decir, que no se restringe ni reflexiona sobre sí. Por consiguiente, Spinoza establece determinaciones en esa sustancia infinita, no porque en ella misma o en su concepto se halle una necesidad de darse determinaciones a sí misma, sino porque él solamente puede pensar las cosas como autodeterminaciones de la sustancia infinita; ahora bien, que haya cosas lo sabe él únicamente por experiencia; por decirlo así, no se le hubiera ocurrido poner afecciones en la sustancia infinita si no se hubiera topado con cosas en la experiencia, y así se puede ver como él afirma en verdad una conexión objetiva entre Dios y las cosas, pero efectivamente no la muestra; para él las cosas no son ciertas a partir de algún principio, sino de algo diferente. Y no ayuda decir algo como: en el sistema de Spinoza las cosas finitas no tienen *verdad* alguna, solo la sustancia infinita, solo Dios *es* propiamente, y las cosas no tienen en verdad existencia efectiva. Bien, respondo yo, entonces explíqueme al menos su existencia no verdadera, la solo aparente. O: "Todo lo finito como tal es solo no-ser, solo barrera (o negación)". Bien, explíqueme entonces esa

negación, y a partir de la sustancia; porque esto es una exigencia.

Así pues, el spinocismo se muestra por este lado como un sistema con un desarrollo incompleto e imperfecto. Si, en lugar de la sustancia muerta y ciega, él hubiera puesto la sustancia viviente, entonces aquel dualismo de los atributos le hubiera ofrecido un medio para comprender realmente la finitud de las cosas, porque, si la entidad extensa es propiamente ciega e irreflexiva, entonces el *pensar* infinito podría ser determinado como la potencia *contrapuesta* a ella, como aquella que está buscando hacer retornar dentro de sí misma todo lo puesto fuera de ella. Con ello surgirían entonces necesariamente modificaciones: 1) de la entidad extensa, y en verdad no solo modificaciones en general, sino modificaciones del ser extenso determinadas y mutuamente jerarquizadas; pero, a la vez, 2)[2] *en cuanto que* el pensar, en su relación con lo extenso, ha encontrado una oposición, y en cada una de estas únicamente se ha elevado hasta un cierto grado del acto, entonces también en él, en el pensar, se han puesto determinaciones, modificaciones. Pero esta idea le es por completo ajena a Spinoza; como hemos dicho, se trata de un sistema no desarrollado, y, en la medida en

[2] En el texto alemán no aparece este número; se lo introduce porque parece oportuno. Nota del traductor.

que todos los errores provienen precisamente de su débil desarrollo, con ello se ha expuesto todo lo falso o erróneo, sin que haya habido necesidad de acudir a los reproches acostumbrados contra el mismo, que en parte son injustos y en parte son de hecho demasiado indeterminados para tener algún valor.

Los reproches de la primera clase se resumen por lo general en la palabra ominosa de panteísmo, con la cual se designan hoy en día las más variadas cosas, y de la que se sirven la mayoría de las personas sin reflexión como de un simple instrumento ligero para descargar su ira impotente contra aquello que no son capaces de refutar, porque ni siquiera lo entienden. Como este concepto es usado de manera tan general y hasta podría decirse que permanente, diré aquí algo sobre sus posibles significados, pero solo en relación con Spinoza. La representación más común de panteísmo y, en la medida en que se explica el sistema de Spinoza como panteísmo, también de spinocismo, es esta: según este, cada cosa singular, por ejemplo, cada cuerpo, es solo un Dios modificado, de modo que se dan tantos dioses como cosas singulares; algunos más recientes en esta arremetida contra el panteísmo lo toman incluso como fetichismo, lo que contradice toda compresión tradicional y conocida de la palabra. Por ejemplo, a nadie que entienda, al menos en forma histórica, las diferencias en la manera de representar que tienen

los seres humanos se le ocurriría identificar el fetichismo de los pueblos negros, que toman como objeto de su devoción una pluma de avestruz, un diente o una pedazo de madera, con el panteísmo de los indios[3] cultivados. En referencia particular a Spinoza, a cualquier persona, aunque no tenga experiencia científica, resulta fácil hacerle comprender que precisamente, si lo que es *todo*, y por consiguiente no puede ser él mismo una entidad particular o singular, es *Dios*, justo por ello Dios mismo no puede ser nada de todo lo *particular* o *singular*. Pero el concepto también puede entenderse así: aunque nada singular pudiera ser llamado Dios, en todo caso el mundo pensado como unidad o como *un todo* sería igual a Dios, o, como suele decirse, no sería diferente de Dios. Solo que si por este "todo" se entiende únicamente el colectivo de las cosas finitas, entonces no es verdad que Spinoza no las distinga de Dios, porque su doctrina constante, de principio a fin, es que Dios es aquello que es comprendido por sí mismo, que no presupone concepto alguno, mientras que el mundo es aquello que solo es *por* Dios y solo es comprendido como consecuencia de Dios (*Substantia divina natura prior suis affectionibus*) [sustancia divina que, por su naturaleza, antecede a sus afecciones]. Esta doctrina, que afirma la absoluta autosuficiencia de Dios y la absoluta dependencia de las cosas,

[3] Se refiere a los habitantes de la India *(Inder)*. Nota del traductor.

establece entre ambos una diferencia que es en realidad *differentia totius generis* [total diferencia de género], de modo que ni las cosas singulares ni tampoco el mundo como mero conjunto de tales cosas pueden, según Spinoza, ser llamados Dios. Por sobreabundancia dice Spinoza: únicamente la *substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus* [sustancia infinita, considerada en sí misma y dejando a un lado sus afecciones,] es Dios. Por consiguiente, no quedaría por decir sino que, según Spinoza, si bien el mundo no es Dios, sin embargo, a la inversa, Dios sería el mundo, o sería mundo en general, es decir, que de manera inmediata con su ser estaría puesta una totalidad de determinaciones de este ser. De lo cual se seguiría, no que todo sea Dios, como se expresa con el término "panteísmo", sino que *Dios* es todo. Pero aquí se les presenta a *todos* los sistemas una inmensa dificultad para mostrar *cómo y en qué sentido Dios no es todas las cosas, esto es, cómo se podría excluir a Dios simplemente de algo. Además, el sentido de la proposición* "Dios es todo" no es que lo sea según *su* esencia, porque él permanece siempre simplemente (*prius affectionibus*; anterior a las afecciones) y es uno, sino únicamente que él es todo según su *existencia*. Dios, considerado en cuanto que existente, en el despliegue de su ser total y a la vez fuera de sí, sería la totalidad de todas las determinaciones del ser, pero no Dios considerado en su esencia, en sí o en su ocultamiento. Esta es una distinción

muy importante que con frecuencia no se tiene en cuenta. En todo caso, es claro que con esa distinción no se está diciendo que sea una forma correcta de pensar y de hablar acerca de Dios, cuando se dice que Dios en su ser o según su ser es la totalidad de todas las determinaciones del ser, y cuando se pretende llamar a esto panteísmo (aunque no sea muy correcto). De todas formas, con ello no se ha resuelto la cuestión acerca de *este* concepto de panteísmo. Resolverlo es asunto de la filosofía misma.

Otros reproches que se le hacen a Spinoza, cuando se los considera con atención, son propiamente indeterminados, porque un reproche llega a ser determinado únicamente cuando a lo que se reprocha se le puede contraponer lo correcto y lo verdadero, así como no se tiene derecho a reprocharle a un general por haber perdido la batalla, si no se le puede mostrar cómo podría haberla evitado o ganado. Lo mismo ocurre también con respecto a aquella indistinción entre Dios y el mundo. Mientras permanezca la indeterminación señalada sobre la *clase* de unidad en la que, según cada sistema, Dios se tiene que hallar con respecto al mundo (porque la distinción no puede reducirse a una separación formal), y mientras no se indique el límite de esa distinción, ese reproche contra Spinoza no tendrá ninguna determinación. Lo mismo cabe decir del otro reproche, no menos común, de que Spinoza niega el carácter personal

de Dios. En todo caso, según Spinoza, Dios no tiene una existencia distinta de su esencia. Él es *únicamente* su esencia, y su esencia es la esencia universal, la sustancia universal. Además, Dios tampoco se halla frente al mundo en una relación *libre*, esto es, personal; el mundo es una consecuencia de la existencia divina, y como Dios existe según su naturaleza, es decir, necesariamente, entonces también el mundo es una consecuencia de la naturaleza de Dios. Pero en la medida en que los conceptos científicos sean tales, que incluso aquellos filósofos que defienden el carácter personal de Dios se ven obligados a confesar que dicho carácter no es comprensible según conceptos científicos, ese reproche no tiene fuerza alguna.

Así pues, con respecto al spinocismo nada es por ahora claro, a no ser que se trata de un sistema de la mera necesidad, esto es, que explica todo como mera consecuencia necesaria de la naturaleza divina (no como resultado de su querer libre, contingente). Solo que esto no es un reproche que pueda hacérsele únicamente al spinocismo.

La doctrina de Spinoza es en general un sistema de la necesidad. Pero incluso en el marco de esta barrera se trata de un sistema no desarrollado. Sobre todo porque en él la sustancia es por completo inmóvil y, al estar siendo *únicamente* de manera muerta e inmóvil, perdida en su ser, no se posee a sí misma en ese ser ni se acrecienta, de modo

que se comporte a su vez libremente frente a ese ser. De modo que si el spinocismo es un sistema de la necesidad no desarrollado, cabe entonces esperar que las doctrinas que vendrán a continuación lo desarrollen, aunque la cuestión de la necesidad misma no sea superada. Pertenece, en efecto, a la naturaleza del espíritu humano, sobre todo en el proceso filosófico, no dejar nada sin explorar, ni distanciarse de un principio hasta que haya sido agotado en todas sus consecuencias. No se trata de que no se interpongan intentos y esfuerzos contrarios, como contra Spinoza y sus sucesores, pero, como esos ataques se dirigen contra lo no desarrollado, entonces este mismo gana mediante sus contradictores un nivel superior de desarrollo, y surge así con una fuerza por completo distinta y nueva, contra la cual nada pueden los ataques anteriores que solo atañen a lo no desarrollado.

El sistema *leibniciano* (en la sucesión del desarrollo filosófico, el siguiente luego del de Spinoza) ha sido elogiado, ya desde muy temprano, como silenciosamente opuesto al de Spinoza, a la vez que socavaba su principio. Solo que se comporta con él de manera muy diferente. Lo que en el spinocismo se veía como lo más escandaloso era que Dios, considerado a la luz de uno de sus atributos, fuera la sustancia extensa. Se dice entonces: Leibniz descarta lo extenso como tal y espiritualiza todo. Pero en el sentido *en el que* Leibniz lo descarta, ya había sido también descartado

por Spinoza, y, a la inversa, en el sentido en el que Spinoza lo afirma, lo mantiene también Leibniz; porque Leibniz dice: la sustancia es *monas*, y esto lo podemos explicar por ahora suficientemente si decimos: su opinión es que la sustancia es sustancia *espiritual*. Pero este concepto se presenta en primer lugar solo como contrapuesto a la mala representación de la materia como un aglomerado. Leibniz dice: tanto lo que nosotros llamamos lo extenso como lo que llamamos lo pensante son en sí solo sustancia espiritual. Pero, si lo entendemos bien, lo mismo dice también Spinoza, quien más de una vez afirma que la extensión, como atributo divino, o considerada verdaderamente y tal como él *es*, no es divisible en partes o compuesta de partes, sino algo meramente simple; asimismo la materia, en cuanto que *sustancia*, tampoco es divisible o compuesta, sino únicamente en la medida en que es considerada de manera abstracta, apartada de la sustancia y, por consiguiente, no verdadera. Ahora bien, si con *material* se entiende *solo lo compuesto*, entonces lo extenso o la sustancia, considerada atendiendo a este atributo, era para Spinoza tan espiritual como lo es para el mismo Leibniz la representación. Asimismo, la materia divisible o compuesta de partes se le presenta a Spinoza solo como consecuencia de una consideración falsa e incorrecta, así como se le presenta a Leibniz mediante una representación meramente confusa. Tampoco Leibniz niega simplemente

la divisibilidad de la materia (como apariencia). Leibniz asume aquellas unidades, a las que llama mónadas, también como los últimos elementos, aunque espirituales, de todo lo material. *Una* mónada considerada en sí misma es simplemente incorpórea, pura fuerza representativa (porque esto: ser fuerza representativa es, según él, la esencia de todo lo que es; solo *es* aquello que representa), pero varias mónadas conforman juntas un todo que consiste en mónadas subordinadas y relativamente dominantes, sobre las cuales se eleva finalmente una mónada dominante. Quien mire este todo tal como lo ve Dios, es decir, únicamente como un todo de fuerzas vinculadas entre sí y que se presuponen unas a otras mutuamente, no percibiría nada de extensión corpórea. Pero la entidad mundana singular, por ejemplo, el ser humano, no se halla en ese punto central de perspectiva en donde las cosas se le presentan *así*, sino por fuera del mismo, y por ese modo de desplazamiento de las mónadas entre sí surge una representación confusa, y la mera apariencia, el mero fenómeno de esa representación confusa, es lo extenso corporal, que en sí no tiene más realidad que, por ejemplo, el arco iris. Ahora bien, lo que Spinoza deja surgir de esa manera mediante una forma de considerar meramente abstracta, mediante la abstracción a partir de la sustancia en sí indivisible —la figura aparente de la materia divisible—, esto mismo surge para Leibniz

gracias a una representación confusa. Cada cosa corpórea es en sí solo un todo de fuerzas espirituales; si pudiéramos representárnosla de manera adecuada como Dios, entonces no veríamos allí sino algo espiritual. Únicamente la representación confusa genera la apariencia de la corporalidad. No voy a investigar cuál de las dos explicaciones es más esclarecedora. Solo he mencionado esto con el propósito de mostrar que, si se entiende por mónada lo espiritual simple, también para Spinoza la verdadera *sustancia* de la materia es simple e indivisible. En esto, por lo tanto, Leibniz no supera en nada a Spinoza; por el contrario, entre ambos *la* gran diferencia consiste en que Spinoza tiene en los dos atributos una verdadera oposición, que *él* por supuesto no utiliza para el desarrollo para el que hubiera podido utilizarla. Donde hay oposición, allí hay vida. Leibniz, por el contrario, es un absoluto unitarista, por decirlo así. Él no conoce sino espíritu, en él no hay nada que no sea espiritual o que se contraponga a lo espiritual. Las distinciones que se le presentan son en realidad meramente cuantitativas: hay mónadas más perfectas y otras más imperfectas; la una se halla, para él, sumergida en la inconsciencia, la otra es consciente; pero él no puede explicar ni de dónde proviene propiamente dicha distinción, porque él no tiene nada *en sí no espiritual*, algo opuesto en sí a lo consciente, ni tampoco por qué tiene lugar tal distinción. En *este* sentido,

con la *Monadología* de Leibniz no se habría ganado mucho con respecto a Spinoza.

Ahora bien, de otra manera se ha creído encontrar en el concepto de mónada un contraste y una contradicción con Spinoza, porque cada mónada es una sustancia propia, puramente encerrada en sí, de modo que se dan tantas sustancias o centros como mónadas, y no solo una sustancia, como afirma Spinoza. Pero *en el* sentido en que Leibniz asume varias sustancias, en ese sentido las asume también Spinoza, a saber, indicando varias y, más aún, infinitas modificaciones de la sustancia, y en el sentido en que este último afirma solo una sustancia, también Leibniz tiene que asumir finalmente una sola, porque él considera, como se ha dicho, que las mónadas se hallan subordinadas unas a otras; esto lo lleva a una mónada originaria, a una que las domina a todas, una mónada universal. Esta mónada originaria es Dios, que es *también* la *sustancia* única, si se entiende con sustancia lo que entiende Spinoza: *id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei* [aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa], y así la considera en realidad Leibniz. Todo viene a depender finalmente de la relación que este establece entre las mónadas derivadas, dependientes de la mónada originaria, con esta última. Sobre esto voy a introducir sus propias palabras: *Deus solus est unitas primitiva, sive substancia* originaria (o *cujus conceptus non eget*

etc.), *cujus* productiones (aquí creación) *sunt omnes monades creatae aut* (!) *derivatae, et nascuntur, ut ita loquiar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam* [solo Dios es unidad primitiva o sustancia *originaria* (cuyo concepto no necesita etc.), cuyas *producciones* son todas las mónadas creadas o derivadas (!), y nacen, por decirlo así, por fulguraciones continuas de la Divinidad, limitadas por la receptividad de la Criatura, a la que le es esencial ser limitada]. Solo Dios, por consiguiente, es para él *substantia originaria*; de él son *producidas* las demás. Spinoza no emplea esta palabra o solo lo hace de manera impropia. Para Spinoza, las cosas son meras emanaciones lógicas. Cabe preguntar, por consiguiente, qué significa para Leibniz ese producir. En lugar de un concepto, él nos presente una *imagen*: las mónadas singulares derivadas proceden mediante un constante *destellar* o *relampaguear* de la divinidad. Tal fulguración es algo muy indeterminado como para que con ello se pueda esclarecer la determinación de las cosas. Así, *él aclara la determinación de las cosas cuando dice: aquel relampaguear es delimitado por la receptividad de la criatura (estas tienen una cierta medida para acoger a Dios). De modo que habría que atribuirle a la creatura una cierta receptividad incluso antes de que exista; él dice que le es esencial* a la criatura ser limitada, restringida. Por supuesto, solo cuando ella *es*. Pero la cuestión está precisamente en lo que toca a la criatura,

es decir, cómo se origina la limitación, y dado que esta no puede ser condicionada por la restringida receptividad de la criatura que todavía no *existe y la razón de tal limitación tampoco puede hallarse en el infinito poder* de la divinidad, resulta fácil ver que la razón de la limitación solo puede hallarse en la voluntad divina. Esto no lo *dice* Leibniz tan claro como debería decirlo (él respeta la limitación de la criatura). El hecho de que tan claramente evite decirlo muestra bien lo que está en juego. En realidad, con la imagen del relámpago, por lo demás bella, con la cual Dios viene a ser pensado como una nube grávida, lo que él dice es: las mónadas creadas se siguen de Dios o de la naturaleza divina de manera tan silenciosa y sin acción propia como lo hacen en *Spinoza*. Leibniz utiliza una imagen física, como Spinoza utiliza una comparación geométrica, pero de hecho vienen a decir lo mismo. La imagen utilizada remite a la imagen inmemorial de la emanación. Pero también Spinoza es emanacionista, no físico sino lógico; por supuesto que tampoco sostiene un desprendimiento externo de lo emanado con respecto a su fuente, tal como se entiende de ordinario la emanación (aunque todavía es una gran cuestión si esta ha sido entendida así alguna vez y en algún sistema, por ejemplo, por la Cábala judía), sino que lo que se sigue de Dios permanece en él, y en esa medida se puede llamar a su doctrina una doctrina emanacionista inmanente. También en Leibniz las

puras mónadas se hallan asimismo *en* Dios, porque para él lo corpóreo se presenta únicamente en la medida en que estas son consideradas *fuera* de Dios. Sin embargo, una verdadera diferencia se halla en lo ya señalado. Si Spinoza en todo caso tenía sin duda en la dualidad originaria que ponía en la entidad suprema un medio de hacer comprensible la creación de las cosas finitas, aunque no haya hecho uso de ello, esto no se encuentra para nada en Leibniz. Sin embargo, cabe señalar que con aquella explicación Leibniz solo viene a tener las mónadas simples, pero no propiamente las cosas que, según él, están conformadas por una acumulación o encadenamiento de mónadas. De modo que no vendrían a ser emanadas de Dios las mónadas propiamente tales, sino aquellas totalidades, encadenamientos o sistemas, o habría que explicar en particular cómo se conectan entre sí de tal manera, es decir, que no vale la pena seguir adelante con este juicio; porque lo señalado es más que suficiente para convencernos de que se le haría injusticia a una persona tan ingeniosa, si quisiéramos tomar su monadología por algo más que una hipótesis que él se ideó, talvez con el único propósito de oponerle entretanto al spinocismo algo diferente, y distraer de esa manera al mundo sobre ello. Por un lado, él logró otorgarle importancia a esa hipótesis. Como los contemporáneos se fijan sobre todo en los asuntos menores, la cuestión que había planteado Descar-

tes acerca del *commercio animi et corporis* [la comunicación entre el alma y el cuerpo] había llegado a ser la de mayor importancia. Ahora bien, en esto Leibniz se diferencia de Descartes. Leibniz era un decidido antidualista, para él lo corporal y lo espiritual eran uno, en la medida en que él los remitía en último término al concepto de mónada. De modo que no tenía *la* dificultad que tenía Descartes. Pero cada mónada era para él un centro absoluto, un universo para sí, un mundo cerrado, una pura yoidad en la que nada puede ingresar desde fuera. La mónada, dice, no tiene ventanas por las que puedan entrar cosas. ¿Cómo puede suceder, entonces, que esas mónadas, que son pura autosuficiencia, convengan entre sí, o que la una llegue a ser determinante para la representación de la otra, ya que su esencia consiste en mera representación, cada una es solo una *vis repraesentativa* [fuerza representativa] propia y autosuficiente, o un *centrum repraesentativum Universi* [centro representativo del universo], que, por consiguiente, solo viene a representar a su vez las representaciones de las otras? Sobre todo, ¿cómo se puede explicar aquella relación intrínseca e inmediata entre la mónada que es dominante en mi organismo, el alma inmediata del cuerpo que es meramente animal, y aquella mónada superior que es el alma racional? A ello responde Leibniz: "Ambas se hallan de tal manera determinadas y estipuladas recíprocamente que el alma racional, por la

mera evolución inmanente de sus representaciones y sin salir de ella misma, se representa todo lo que acontece en el cuerpo *igual como si* hubiera sido afectado por él". (¿Quién no ve aquí la fórmula spinocista, solo que contrahecha en su expresión?... Spinoza dice: el alma no es nada más que el concepto inmediato del cuerpo; en lugar de concepto, Leibniz puso fuerza representativa, palabra que no tiene para nada la misma significación); por otra parte, continúa, el cuerpo, siguiendo simplemente una ley inmanente a su evolución, expresa mediante sus movimientos todo lo que ocurre en el alma, como si hubiera sido determinado a ello por el alma.

Por otra parte, continúa, el cuerpo, siguiendo una ley inmanente a su evolución, simplemente expresa a través de sus movimientos todo lo que ocurre en el alma, como si el alma hubiera determinado hacerlo; se comportan como dos relojes a los que el relojero hubiera adecuado y dado cuerda de tal manera que el uno, sin saber del otro, marca con él a la vez las horas y los cuartos de hora (él mismo se sirve de este ejemplo). Se trata, entonces, del sistema de la llamada armonía predeterminada (preestablecida), que ha llegado a ser tan famoso, y que en *su* tiempo fue objeto de interminables discusiones y de una larga disputa, pero que hoy es considerado a lo más como una antigualla filosófica, y como ocasión para asombrarse de la indulgencia del

espíritu alemán que se dejó enredar tanto tiempo con representaciones tan poco naturales y a la vez tan insignificantes.

Si, luego de todo esto, solo podemos considerar el leibnicianismo ante todo como un spinocismo contrahecho, tenemos sin embargo que reconocerle al menos un aspecto valioso, a saber, que no se contentó con hablar de las cosas de manera únicamente abstracta, sin referencia alguna a sus diferencias y gradaciones. *Leibniz* llamó en primer lugar al mundo de los cuerpos inorgánicos, y por lo general muerto, un mundo monádico *durmiente*; el alma de la plantas y de los animales era para él la mónada *que meramente sueña*, mientras que el alma racional venía a ser la que estaba despierta. Aunque él formuló esta gradación únicamente de manera figurativa, no podemos dejar de reconocerle que fue el comienzo para considerar la esencia propia de la naturaleza dentro del proceso necesario de un volver-sobre-sí, y puede así valer como el primer germen de un desarrollo posterior más vivaz. Este aspecto es ciertamente el más hermoso y el mejor de la doctrina leibniciana; en este sentido, sobre todo, se la presenta en las conocidas tesis que Leibniz redactó para el famoso príncipe Eugenio de Saboya, y que se las conoce por ello como tesis *in gratiam principis Eugenii*, lo que demuestra, a la vez, que los grandes barones y príncipes de aquella época se ocupaban más de

la filosofía que lo que lo hacen en nuestros días. Eugenio, por lo demás, no era alemán.

Con respecto a Spinoza, el efecto de Leibniz no fue otro, como se dijo, que opacar el sentido especulativo del sistema spinocista en el pensamiento de sus contemporáneos y de quienes vinieron luego. Su relación con él, al que se refiere pocas veces y siempre como de pasada, no fue tanto la de un enemigo, como la de un intérprete que lo corrige con sabiduría y busca explicarlo. Sobre todo en este sentido fue escrita la *Teodicea*, que constantemente, sin nombrar mucho a Spinoza, lo supone, pero, más que referirse a él, busca alejarse de él y evitarlo. Esta obra debía contener una justificación de Dios por la permisión de la maldad y del mal en el mundo, pero la manera como se plantea la pregunta sobre el origen de la maldad y del mal en el mundo —porque se pide una *justificación* de Dios en este sentido— supone ya una relación libre de Dios con el mundo. Si el mundo es una mera *consecuencia* de la naturaleza divina, entonces se puede considerar *verdaderamente* en las cosas y en el mundo, es decir, según la manera como se siguen de la naturaleza divina, que no son ni en verdad un mal ni en verdad algo malvado. Leibniz se vio constreñido por la pregunta que había recibido de una persona importante (se trataba de la princesa electora Sofía de Braunschweig, cuya familia sigue hoy en el trono de Gran Bretaña, quien lo movió a ello y en la que tenía él una gran

protectora, como la había tenido antes Descartes en la ya mencionada princesa Elizabeth: para nadie es desconocido lo que deben la ciencia y las artes a la Casa Palatina: Karl Friedrich ofreció a Spinoza una cátedra en Heidelberg), se vio constreñido, digo, por la tarea de establecer una relación diferente de Dios con el mundo a la que había establecido Spinoza, y que él mismo había trazado en sus principios monadológicos. Se representa entonces a Dios como tomándose consejo antes del tiempo, 1) si entre las múltiples restricciones bajo las cuales tendría que hallarse un mundo distinto de él sería mejor crear dicho mundo o simplemente no crearlo; 2) cuál de los diversos órdenes posibles de las cosas, bajo aquellas restricciones necesarias, entre las cuales (como *él cree*) *se hallan también el mal físico y la maldad moral —cuál de los órdenes posibles de las cosas, digo,* con el presupuesto de aquellas restricciones, sería el mejor. De acuerdo con este consejo, él lleva a que Dios tome la decisión por el mundo *presente*, el que, según ello, no es *simplemente* el mejor, pero sí el mejor bajo esas condiciones, y de ahí proviene el nombre de optimismo que se le ha otorgado a la representación leibniciana. Por consiguiente, Leibniz ha afirmado: 1) un *surgimiento* del mundo en el tiempo y 2) un tiempo antes del mundo, un origen de este no meramente lógico, sino real e histórico. Entretanto, *con* la aparición de la Teodicea, o al menos poco *después* de su aparición, muchos quisieron poner en duda

la sinceridad de esa exposición leibniciana, y una persona, que por su gran vanidad no merece confianza, llegó a decir incluso que tenía una declaración escrita de Leibniz en la que había señalado que él había considerado toda su teoría en la Teodicea como un mero *lusus ingenii* (un juego de ingenio). Si se me permite dar mi opinión, yo me inclinaría más bien a pensar que Leibniz consideró su Monadología como un mero *lusus ingenii*, que él contrapuso a las representaciones de filósofos contemporáneos o anteriores, y que fue más bien la Teodicea la que él se tomó en serio. Por un lado, Leibniz tenía demasiada experiencia y, por el otro, era un hombre muy genial para considerar su doctrina monadológica como algo más que una mera representación pasajera. Lo que se opine sobre ello es poco importante, en la medida en que la misma Teodicea, bien entendida, pueda parecer, no como una contradicción propiamente tal del modo de pensar de Spinoza, sino como una interpretación que lo atenúa y acomoda. Leibniz hace derivar la maldad en el mundo de la necesaria limitación en la criatura. Pero esto significa no afirmar nada distinto de lo que afirma Spinoza:

> … la fuerza que se muestra en la maldad, si se la considera positivamente, es la misma que actúa en lo bueno; es cierto que, comparativamente, es más imperfecta (*menos* positiva) que la que opera en lo bueno, pero, considerada en sí o por fuera de la

> comparación, es ciertamente algo positivo y también una perfección. Aquello que llamamos malo es solo el grado inferior de lo positivo, que únicamente, para nuestra comparación, se muestra como una carencia, pero que en la naturaleza o en el todo no lo es, porque también ese *minus* pertenece a la perfección del todo.

Esta es la verdadera opinión de Spinoza, que también en su sistema es por completo coherente. Según Leibniz, en la maldad se da igualmente solo un plus de limitación y un déficit de lo positivo. Pero este déficit de lo positivo en el uno, como el plus de lo positivo en el otro, pertenecen asimismo necesariamente al mejor mundo posible; más aún, así como en la naturaleza un sobrepeso de lo positivo en lo uno tiene como consecuencia necesaria un igual sobrepeso de lo negativo en lo otro, lo mismo ocurre en el mundo ético.

Leibniz defiende a Dios por permitir la maldad sobre todo mediante la distinción entre la voluntad y el entendimiento divinos. Dios, dice él, no puede nada en contra del entendimiento, pero el entendimiento conlleva que la criatura *como tal* sea limitada, *y* que lo sea en diversos grados; esta limitación (y con ella la posibilidad de la maldad) es, por lo tanto, independiente de la voluntad divina; Dios no la ha querido, sino que ha querido únicamente lo bueno. No tiene entonces ningún otro medio para justificar a Dios por permitir la maldad, tal como lo considera necesario, sino

situándola en la limitación, es decir, en algo que es únicamente carencia o privación. Y, sin embargo, a la maldad debe pertenecerle algo más que mera limitación, porque, de todas las criaturas, es justamente la más perfecta, es decir, la menos limitada, la única que es capaz de maldad; eso sin que digamos nada de la representación dogmática, que Leibniz busca preservar a toda costa, según la cual el diablo no es la criatura más limitada, sino más bien la más ilimitada. La explicación de Leibniz quisiera esclarecer algo así como la maldad meramente despreciable o común, pero no la maldad en sus grandes manifestaciones, tal como se muestra en la historia universal unida con la suprema energía y excelencia —no solo de las fuerzas espirituales, sino incluso de las morales. Si ahora añadimos a ello que, según la doctrina de Leibniz, también lo claramente malvado colabora con la perfección del mundo y, en esa medida, es ello mismo algo perfecto, no se ve entonces dónde debería haber allí una diferencia: es cierto que con aquella presuposición de una libre decisión en Dios, a la que, por lo demás, no le da fundamento alguno, Leibniz arroja sobre el todo una luz atenuante. Pero, al fin de cuentas, ¿no pertenece también esa decisión a la naturaleza de Dios y podría sustraerse ella? Es claro que no. Por consiguiente, la decisión fue, en lo que respecta al mismo Dios, necesaria. Leibniz trata de atenuar esa necesidad al representársela únicamente como

una necesidad *moral*. Solo que si la necesidad moral de escoger lo bueno y, bajo determinadas condiciones, lo mejor pertenece a la *naturaleza*, a la *esencia* de Dios, como lo afirma Leibniz, esto no es más que un intento de mediar y hacer comprensible la necesidad con la cual dice Spinoza que todo fluye de la esencia divina, pero no busca superarla. Para disipar esta apariencia falsamente atenuante, que difunde sobre el sistema de la necesidad como tal la representación de una necesidad fundamentada solo en la naturaleza ética de Dios, solo hace falta une breve consideración. En efecto, pertenece a las representaciones ordinarias, popularmente racionalistas, que Dios simplemente y según su naturaleza *solo* puede hacer lo bueno, y con lo bueno se entiende lo que se adecúa a la ley moral. Pero Dios se halla por fuera y por encima de toda ley, porque él mismo es la ley. Dios es el Señor *iure absolute positivo* [por derecho absolutamente positivo] tal como es y porque él es; no hay algo bueno antes y fuera de él que tuviera que querer, solo viene a darse lo bueno después de él y como efecto suyo; solo es bueno lo que *él* quiere, y solo *porque* él lo quiere es bueno (no en sí); si él no lo quisiera, no sería bueno. Si se tiene claridad sobre ello y el corazón ha logrado captarlo, se puede ver que aquella doctrina ordinaria de que Dios solo puede hacer lo bueno es una proposición tautológica; porque bueno *es* solo lo que Dios hace y, en esa medida, es claro que *solo*

puede hacer lo bueno. Quien se halla hoy en alguna medida informado, sabe que esa proposición que suprime por completo la libertad en Dios bajo la apariencia de la necesidad ética es el último sostén del racionalismo, que incluso se jacta de ser a la vez exclusivamente ético; y, por lo demás, al contraponerse simplemente a lo positivo de la religión revelada, viene a oponerse también propiamente a todo lo positivo de la filosofía.

Puede que nuestro juicio sobre Leibniz en conjunto no suene muy positivo, pero este juicio no puede, sin embargo, causarle ningún perjuicio al verdadero espíritu de su persona. Su filosofía no fue de manera absoluta *su* filosofía: fue en gran medida la filosofía de su tiempo, esto es, la única filosofía que su época estaba en condiciones de aceptar. Sin duda el espíritu leibniciano vio más lejos de lo que dio a conocer. Se hallaba igualmente dotado de una perspicacia mágica, con una mirada a la que cualquier objeto se le abría como por sí mismo cuando lo enfocaba. Por la amplitud y vastedad de su espíritu, por la fecundidad de sus ideas, por el don extraordinario de su ingeniosa creatividad, de los que estaba dotado y que en la filosofía son algo tan poco frecuente como en la poesía o en cualquier otra forma de esfuerzos humanos, por todo ello Leibniz habrá de ser siempre un orgullo de la nación alemana. Su espíritu, más mediador que revolucionario, avanzó solo *de manera gradual*,

en virtud de la tranquilidad que lo caracterizaba; él solo hacía lo que le correspondía y buscaba más bien evitar los extremos, antes que involucrarse con ellos. Y si él, con sus grandes cualidades, no logró todo aquello que hubiera podido lograr, hay que tener en cuenta la insuperable caducidad de su tiempo, aquella época triste que en Alemania siguió inmediatamente a los destrozos de la Guerra de los Treinta Años; Descartes, el iniciador de la nueva filosofía, murió dos años después de la terminación de esa guerra y la mayor parte de su vida ocurrió durante la misma. Leibniz nació dos años antes de la Paz de Westfalia (1646). Parece que los movimientos espirituales que cuestionan de raíz los principios de la vida interior se hallan siempre en una cierta relación con transformaciones externas. La filosofía de Kant tuvo lugar de manera simultánea con la Revolución Francesa, y tampoco ninguno de sus sucesores vivió el final de aquel tiempo políticamente desgarrado, en el que, como parece, cada malentendido solo se sabía equilibrar con uno nuevo y mayor.

El principal propósito de Leibniz parece haber sido el de apaciguar de nuevo el elemento revolucionario introducido por Descartes en la filosofía, y, en contra del racionalismo *objetivo* de Spinoza, que fue de hecho prematuro —buscó demasiado pronto dar término a la dialéctica científica libre—, en contra de ese racionalismo endurecido,

quiso hacer valer de nuevo la libertad de una dialéctica que no se hallaba aún agotada ni llevada hasta el final. De manera inevitable tuvo él que contraponerle entonces al racionalismo objetivo de Spinoza una filosofía subjetiva, fundamentada por una racionalidad meramente razonadora y subjetiva, de la que surgió, por una consecuencia natural, sobre todo después de que *Christian Wolff*, de aburridora recordación, se había apoderado de las ideas leibnicianas, *aquel* racionalismo que reinó durante tanto tiempo, sobre todo en la religión. Los primeros racionalistas teológicos eran claramente wolffianos, y habían surgido en el Estado en donde la filosofía wolffiana durante largo tiempo había sido también la privilegiada. Leibniz volvió de nuevo a la antigua metafísica y se convirtió así en el artífice mediador o, al menos, en el que ocasionó aquella figura que había tomado la metafísica escolástica *antes de* Kant. Pero Kant debió convertirse, para esa metafísica reciente, justamente en lo que Descartes había sido para la antigua. El carácter general de la metafísica escolástica, al cual se ha mantenido fiel también la metafísica reciente, descansa, en primer lugar, en el presupuesto de ciertos conceptos universales que son asumidos como dados de manera inmediata con el entendimiento. Leibniz se esforzó mucho por defender la prioridad e independencia de esos conceptos con respecto a la percepción sensible y a la experiencia, y con ello la ne-

cesidad y universalidad que los habita, y de protegerlos así de los enemigos de los conceptos innatos. Además de estos conceptos universales se suponían, en segundo lugar, ciertos objetos como dados en la experiencia. A estos objetos no pertenecían solo aquellos que hoy se llaman objetos de experiencia, porque esta se restringe a lo meramente sensible. También pertenecían igualmente el alma, el mundo y Dios, cuya existencia se suponía por lo general como dada, y solo se buscaba elevarlos a objetos de conocimiento racional. Esto se llevaba a cabo mediante la simple *aplicación* a dichos objetos de los conceptos ya dados. Tales conceptos eran: esencia, ser, substancia, causa, o predicados abstractos, como simplicidad, finitud, infinitud, etc., y solo se trataba de conectar de manera *externa* los conceptos presupuestos con los objetos presupuestos, a lo cual se llamaba *demostrar*. La demostración no era nunca una autodemostración del objeto; el objeto no se demostraba como esto o aquello mediante su propio despliegue o desarrollo interior; él no se había desarrollado intrínsecamente y dentro de sí mismo, por ejemplo, hasta el punto en que se expresara como alma humana, ya que entre las cosas conocidas y presupuestas se hallaba también una a la que se llamaba alma humana y a la que se buscaba conectarle asimismo el ya conocido predicado de simplicidad, es decir, de inmaterialidad. De modo que tampoco en ello había un sistema que atravesara

todos los objetos, sino que con cada concepto comenzaba de nuevo aquella metafísica desde el comienzo, de modo que podía tratar con total comodidad las diversas materias por capítulos. No se trataba de un único y mismo concepto que fuera atravesando todo y que, habiendo llegado a cada nuevo nivel del desarrollo, se fuera determinando como algo otro, por ejemplo, aquí como materia o, de manera más determinada, como planta, como animal, y allí como alma humana. No se trataba ni del sujeto ni del predicado (que simplemente eran supuestos), sino únicamente de la *conexión* entre ambos, es decir, solo se trataba de la forma de las frases fijas con las que se unían ambos; esas frases eran, por ejemplo, el alma es absolutamente simple, el mundo es en el espacio y en el tiempo o bien limitado o bien ilimitado (porque en los conceptos cosmológicos aquella metafísica concedía una cierta libertad). Más tarde Kant buscó en ello algo mejor, por el hecho de que tales conceptos contradictorios se presentaban solo en las ideas cosmológicas. Pero esto no es así. La presunta contradicción entre las ideas cosmológicas se extiende igualmente a la teología y a la psicología. La pregunta: si el mundo es finito o infinito, si ha comenzado en el tiempo o, sin comienzo, se halla precedido por una cadena sin fin de causas y efectos, esta pregunta influye igualmente en las ideas teológicas, y a la opinión de que el mundo ha comenzado le corresponde

necesariamente una representación por completo diferente de Dios que la que surge de la opinión contraria; asimismo, la opinión según la cual en el mundo todo se halla determinado por un nexo causal necesario e irrompible, que por lo tanto no podría ser interrumpido por ninguna acción libre, ejerce una influencia necesaria tanto en la psicología como también en la teología. En la teología se da precisamente la misma contradicción. La afirmación de que Dios es una entidad meramente ciega, es decir, que actúa solo como consecuencia de la necesidad de su interna naturaleza, y la de que Dios es libre, no se halla atado a nada y es señor de su obrar, estas dos afirmaciones se hallan en una contraposición tan *directa* como aquellas otras dos según las cuales el mundo tiene un comienzo o no lo tiene. La razón por la que esta contradicción se nos vino a presentar por igual en las ideas teológicas, es que en estas simplemente se debía obrar con mayor cautela y, sobre todo, que en el ya señalado concepto de una necesidad meramente moral se había encontrado un medio aparente para unir en Dios libertad y necesidad. Al mundo, en cambio, se creyó que era permitido tratarlo con mayor libertad, y la opinión tan frecuente, escuchada incluso entre los teólogos, de que no implicaba en el fondo ninguna diferencia si se asumía que Dios lo había creado desde la eternidad o no, proviene justamente de aquel racionalismo leibniciano-wolffiano.

Una gran deficiencia de esa metafísica está en haber puesto *por fuera* y abandonado la así llamada lógica *formal*. Posteriormente se le reprochó a Kant que para su enumeración de las categorías o conceptos del entendimiento hubiera tomado el principio de deducción de la tabla de los juicios lógicos, y también, que para las ideas de la razón (como él las llama) las tomara de los silogismos. Ahora bien, *la* percepción correcta se halla al menos en que las distinciones lógico-formales del pensar, juzgar y deducir, y la distinción material de los concepto metafísicos, proceden de una y la misma fuente. Pero, solo para indicarlo aquí, también por otra razón mostró Kant una comprensión muy correcta en ese procedimiento (deducir la tabla de las categorías sin más de la tabla de los juicios, dada por conocida). Si hubiera querido deducir estas pretendidas formas del espíritu humano de manera genética, habría tenido entonces que ir más allá de ellas, y reconocerlas de esa manera precisamente como algo que no es inseparable del ser humano y absolutamente inherente a él.

Esta metafísica, a su vez, se distinguió, según su contenido especial, en diversas ciencias singulares que se seguían unas a otras. La primera era la *ontología*, cuyo nombre provenía de que ella debía contener las primeras y más universales determinaciones de lo que es, los conceptos raizales y originarios que tenían que ser dominantes en

todas las demostraciones siguientes. Trataba entonces de la esencia y del ser en general, de lo posible, lo contingente y lo necesario, de los diversos concepto de causa, multiplicidad y unidad, de finitud e infinitud, etc. Esta enumeración se puede terminar de manera adecuada con un etc., ya que dicha ontología se aseguró tan poco de la completitud de su contenido como de un verdadero sistema, de una concatenación de tales conceptos, de modo que no será fácil encontrar dicho orden o concatenación de los conceptos en sus diversas exposiciones. En principio, esa definición era solo una colección de definiciones con las que se imitaba el método geométrico que, a sus demostraciones, las hace preceder de definiciones. Sería aún más correcto asumir esa ontología como un simple diccionario de las diversas expresiones y conceptos que se presentan en la filosofía, puesto al comienzo para explicar lo siguiente. En esa ciencia se presuponía generalmente que tales conceptos se podían poseer con independencia de los objetos y por sí mismos, por lo que se los llamó preferiblemente conceptos *a priori*, así como todo el tiempo después se ha entendido por conceptos y conocimientos *a priori* aquellos que surgen antes y por aparte de los objetos, como si para la verdadera ciencia que comienza desde el principio los objetos no tuvieran que ser *a priori*, tanto como los conceptos.

La segunda ciencia vino a ser o bien la *psicología racional* o bien la *cosmología racional*. En aquella debía demostrarse sobre todo, en primer lugar, la absoluta simplicidad del alma —un concepto que se refería por completo a la concepción atomística de la materia— y en el fondo solo vino a demostrarse que el alma no es compuesta, como se pensaba que lo es la materia. Pero entonces, ¿qué pasa si la materia misma no es compuesta de esa manera, ya que el argumento resulta insostenible: la materia es divisible, entonces se halla también compuesta de partes? A partir de la simplicidad debía, en segundo lugar, demostrarse la absoluta inmortalidad del alma. Pero pronto se comenzó a desconfiar de la solidez de ese argumento; tal vez se percibió lo vacío y abstracto del concepto de inmortalidad, que es lo menos que puede decirse de la perduración del alma después de la muerte; en pocas palabras, se aceptaron toda clase de demostraciones, incluso empíricas, como, por ejemplo, la derivada de la perfectibilidad del espíritu humano, pero para ello tuvieron que ayudarse de la doctrina sobre Dios, la que sin embargo debía ser tratada después. En la cosmología racional se trató de la creación del mundo, que se suponía por la tradición; con lo cual vino a preguntarse si Dios lo había creado desde la eternidad o más bien en un determinado momento; además, sobre la infinitud o finitud espacial del mundo, del mecanismo natural, y si este, por

ejemplo, podía o no ser interrumpido por un milagro; sobre la ley de la economía (*lex parsimoniae*), de la continuidad, etc., y, por supuesto, también sobre las leyes universales del movimiento.

La última ciencia y la corona de todas era, finalmente, la llamada *teología racional*, en la que (dado que solo se trataba de la existencia) se consideraron necesarios tres argumentos consecutivos: el ontológico, el cosmológico y el físico-teológico. El carácter consecutivo de los argumentos mostraba ya que ninguno de ellos era considerado por sí mismo como suficiente. Sobre el primero de ellos, el ontológico, ya di mi opinión con ocasión de Descartes, y por ello únicamente necesito repetir su contenido en la forma breve que había tomado después. Todo lo que solo es *algo que está siendo* (*ein Seiendes*), lo que, por consiguiente, solo participa del ser, puede también ser considerado abstraído de ese ser, *sin* ese ser —como algo asimismo desnudo, como algo que solo se ha revestido del ser—. Entonces, en la medida en que todo lo que es solo *un* estar siendo puede ser considerado como tal, como aquello al que le adviene el ser (*advenit*, *accedit*), en esa medida es igualmente un *no estar siendo*, una mera posibilidad de investirse del ser. O, para decir lo mismo de otro modo: todo lo que solo está *determinado* para ser pasa, por consiguiente, del no-ser al ser. En primer término está ahí solo en su potencia o posibilidad, y solo deviene un estar

siendo de manera efectiva mediante un pasaje *a potentia ad actum* [de la potencia al acto]. Ahora bien, contradice por completo a la idea de Dios el pensar en él un pasaje tal. (Esta premisa menor es imprescindible, porque esta metafísica no llega al concepto de Dios *partiendo* del concepto del *puro* estar siendo [sin potencia], sino a la inversa, parte del concepto de Dios y le conecta el predicado de *puro* estar siendo. Ahora bien, aquella premisa menor, según la cual contradice a la idea de Dios pensar en él una potencia, es tomada en principio solo de los conceptos admitidos, de la doctrina vigente y, en último término, de la tradición.) Pero entonces, ¿qué se sigue de las premisas? Solo esto: Dios es la entidad que *solo* puede ser pensada como siendo y de ninguna manera como no *siendo*. Pero justamente ahí se puede ver que se trata solo de una determinación de la *naturaleza* de Dios, que por consiguiente no dice nada de su *existencia*; es siempre únicamente el *concepto* de Dios de ser el puro *estar siendo*, como resulta muy claro en la acostumbrada expresión latina: *Deus est id, quod non* cogitari *potest nisi existens* [Dios es aquello que no puede ser *pensado* sino existente] —él únicamente puede ser *pensado* como siendo, lo que quiere decir entonces que, si él existe, al existir solo puede ser pensado como el estar siendo *puro*, como lo que no ha pasado *a potentia ad actum* [de la potencia el acto], sino que es *sin más* lo carente de potencia—. El sentido del

concepto no es que él exista necesariamente, o que él sea la entidad que es necesariamente, sino que él necesariamente es lo que está siendo (*das Seiende*), a saber, lo que está siendo *meramente* o el puro estar siendo mismo. En todo caso, las dos expresiones, "Dios es lo necesariamente existente" y "Dios es necesariamente lo existente", son tan parecidas que el malentendido que dio pie al argumento ontológico parece muy natural.

Este malentendido no ha sido aclarado hasta hoy (basta con ver la manera tan enrevesada como se expresa Hegel con respecto al argumento ontológico). Sin embargo, en las mismas escuelas de la metafísica existió siempre una cierta desconfianza frente a este argumento. Por eso se pasó entonces a un segundo, al llamado argumento cosmológico. Este, por consiguiente, tuvo que ser concluyente de muy distinta manera, ya que en él no se procede desde un mero concepto, sino ya desde la misma existencia, a saber, de la existencia del mundo, y de ese modo solo se podía *concluir* en la existencia, mientras que en el primero, en el que se partía del *concepto*, era imposible llegar en la conclusión a la existencia.

El argumento cosmológico, si se lo considera con atención, se apoya en el principio, ya usado por Aristóteles, según el cual un proceso de causa en causa, en una serie en la que *nunca* se encontraría una última causa, esto es, que

un tal *regressus in infinitum* [regresión al infinito], en realidad no aclararía nada. La siguiente causa que yo asuma *no es* propiamente una causa, sino que, al suponer a su vez otra causa, es solo un efecto, y lo mismo pasa con la siguiente. De modo que solo avanzo de efecto en efecto, y el *regressus in infinitum* no viene a ser más que una continua *negación* de la causa. Así, o no explico nada en absoluto o tengo que asumir una causa que no suponga a su vez otra, es decir, que sea la causa *absoluta*. Ahora bien, esta causa última solo puede encontrarse efectivamente *en aquello* que es el puro estar-siendo, porque lo que no es pura y absolutamente causa no puede ser tampoco lo que-es *puramente*. De esta manera se podría creer que se ha probado efectivamente la existencia de Dios, y, entre los escolásticos, fue justo la escuela tomista la que le otorgó a este argumento el máximo valor. En gracia de este argumento, uno tendría que imaginarse una así llamada *cadena* de causas. Reconozco que esto nunca me ha sido claro, porque si uno no quiere reducirse, por ejemplo, a las entidades vivientes, en las cuales se puede regresar del hijo al padre y de este de nuevo a *su* padre, etc., hasta lo indeterminado, yo no veo cómo pudiera probarse eso en el resto de la naturaleza, porque la investigación de la naturaleza se topa en todas las direcciones con límites que no se pueden traspasar; por ejemplo, cuando considera que los fenómenos magnéticos o eléctricos se pue-

den explicar por un fluido magnético o eléctrico, entonces la investigación no puede retroceder más en esta materia, tiene que asumirlo como algo que está siendo originariamente o que es creado originariamente. Si uno refiere dicha cadena únicamente a los movimientos en la naturaleza, entonces con ello la *sustancia*, a la que se adhiere el movimiento solo como un accidente, sigue estando inexplicada; si uno asume *cosas* como elementos de esa línea, entonces vemos en la naturaleza *en general*, en lugar de esa cadena, más bien un sistema de determinaciones universales recíprocas. Si uno quisiera decir, digamos, que esta sustancia determinada, por ejemplo, este metal = A no podría existir en la naturaleza si no existiera igualmente aquel otro metal = B, de modo que el metal A, en cuanto a su existencia, depende del metal B, vemos inmediatamente, de la misma manera, que tampoco el metal B podría existir si no existiera A, es decir, vemos que la determinación es mutua, no unilateral. Tal vez podría concederse para la naturaleza inorgánica esa conexión solidaria de los cuerpos unos con otros, o concederse que, si uno de ellos pudiera desaparecer de la fila de las cosas, los otros tendrían que desaparecer, pero al menos para las entidades orgánicas ello no se podría afirmar, porque la experiencia muestra que del sistema de las entidades orgánicas han desaparecido ya de hecho algunos miembros, o al menos pueden desaparecer, sin poner en peligro la exis-

tencia de los demás. No me refiero únicamente a aquellos géneros de animales o de plantas cuyos restos encontramos en impresiones petrificadas o huesos fósiles, y que no se encuentran en la naturaleza hoy en día, sino que incluso, hasta donde se extiende la memoria de los seres humanos, han desparecido probablemente especies de animales, ya que, como muchas de ellas se hallan en proceso de extinción y parece que pronto desaparecerán por completo, ¿por qué esto no puede haber sucedido también antes? Sin embargo, si quisiéramos conceder la representación de esa *cadena* de causa y efecto, con ello solo habríamos llegado al concepto de una última *causa* determinante, pero con ello no se habría determinado de qué *clase* sea esa causa, si obra ciegamente o es libre. Justamente la que obra de manera ciega no necesita ser una causa que sea determinada o necesitada a actuar por otra fuera de ella; puede ser una que simplemente actúe según una necesidad interna.

Una última causa, como la establece Aristóteles, un motor primero que no sea a su vez *movido* sería suficiente para el argumento cosmológico. El argumento ontológico, cuando no descansa sobre un malentendido, solo puede conducir al concepto de la sustancia absoluta, y el cosmológico únicamente al concepto de la *causa* como tal.

La metafísica pasa así de este al siguiente: al argumento físico-teológico, por lo tanto, físico-lógico. Ahora

bien, mediante este tercer argumento podría parecer que la metafísica llega a la existencia de Dios como tal, en cuanto que se concluye, de la disposición teleológica de la naturaleza como un todo y en lo singular, ya no solo a una causa en general, sino a una causa inteligente. Pero ni la mera suposición de una causa inteligente en general es suficiente para explicar la teleología de la naturaleza, ni tampoco Dios como mera causa inteligente se halla determinado como *Dios*. En lo que atañe a lo primero, tenemos que distinguir una doble teleología, la meramente externa, atribuida a algún instrumento de manera solo externa, como lo es la teleología de una máquina —*esta* no va más allá de la materia misma, sino que descansa sobre la mera forma y la conexión externas entre diversas partes— y la teleología *interna*, que solo se da donde materia y forma son inseparables, como en los seres orgánicos. En aquella (la teleología meramente mecánica), el artista o el productor se mantiene fuera de su obra; en esta, en cambio, la actividad artística o plástica tiene que inhabitar la materia misma, haber crecido con ella. Por consiguiente, presuponer una causa inteligente como tal o *en general* no explicaría la teleología, sobre todo de la naturaleza orgánica, sino que haría únicamente presuponer una causa inteligente que inhabitara la materia misma. Pero la metafísica no quiere un causa así, una causa que inhabite las cosas mismas; ella quiere a Dios como una causa que

permanezca externa a las cosas y a la materia. Pero una causa así, diferente de la materia, puede, digamos así, *querer* la forma orgánica de la materia, pero no puede producirla, porque la que produjese podría ser, en todo caso, solo una forma externa a la materia, pero no una interna, una que crezca con ella, como la que tenemos que reconocer en la naturaleza orgánica.

De modo que la sola presuposición de una causa inteligente en general no es suficiente para explicar la teleología de la naturaleza. Por otra parte, mediante el concepto de una causa inteligente no se agota el concepto que nosotros queremos ver realizado en *Dios*. Una causa inteligente sería también Dios como mero arquitecto del mundo.

El entendimiento solo no es suficiente para producir un mundo, ni siquiera en cuanto a su materia. En cada producción el entendimiento es *aplicado*, pero justamente con ello queda claro que él no es la fuerza productora propiamente tal. Lo que simplemente se distingue de Dios viene a ser la fuerza que produce la *materia*; no puede demostrarse que se halle en Dios, ni ello sería comprensible; de modo que Dios con ello no es puesto *como* Dios. El concepto de la naturaleza *meramente* inteligente (así como de una naturaleza libre, moral, es decir, bondadosa) no contiene nada propiamente distintivo con respecto a Dios, ya que también el ser humano es una naturaleza inteligente, incluso es al menos

receptivo en cierta medida con respecto a la sabiduría, así como al poder, a la previsión y a otra propiedades éticas. Por eso, al aplicar estas propiedades a Dios, se sintió siempre la necesidad de una adición; no se llama a Dios sabio, sino omnisapiente, ni se lo llama poderoso, sino omnipotente, ni bondadoso, sino omnibenevolente. Mediante esa adición se debía expresar justamente que Dios, en el ejercicio de esas propiedades, no se halla limitado por ninguna *materia*, por consiguiente, que él mismo es también la causa productora de la materia —el creador—, y de allí puede verse que el concepto propiamente distintivo de Dios no es el de inteligencia como tal, sino el de *creador*. Tampoco con este tercer argumento de la antigua metafísica se lograba obtener el concepto de Dios *en cuanto tal*.

Después de que con esta secuencia o conexión de los tres argumentos se creía haber demostrado así la *existencia* del verdadero Dios, se pasaba a la doctrina de la *propiedades divinas*. Algo sorprendente, porque debería pensarse que el complejo de esas propiedades configuraba el concepto de Dios, pero había que asegurarse acerca del *concepto* antes de pensar en la existencia. Ahora bien, entre las llamadas propiedades divinas, que se encontraban en la tradición y en la representación ordinaria, resulta fácil distinguir dos clases. Algunos de estos atributos se presentaban como aquellos *sin* los cuales Dios no podía ser Dios y justo por ello

podían llamarse los meramente *negativos*. Tales atributos son, por ejemplo, eternidad, infinitud, ser por sí mismo (*a se Esse*). Una entidad que no fuera eterna ni fuera por sí misma no *podría* ser Dios; sin embargo, por ello solo no sería todavía Dios; parece, entonces, que se trata de propiedades de Dios en y por sí mismo, es decir, previas a su divinidad, para que sea Dios, por decirlo así, que él necesita *para* ser Dios, para que sea Dios (*a priori*). Pero como la sustancia ciega de Spinoza es tanto eterna como infinita y por sí misma, se ve claramente que estas propiedades no son propiedades de Dios *en cuanto tal*. Ahora bien, otros de esos atributos se presentaban, por el contrario, como aquellos *mediante* los cuales Dios vendría a ser propiamente Dios, o que le corresponden a Dios según su divinidad (o positivamente). A ellos vienen a pertenecer todos aquellos que incluyen libertad, inteligencia, voluntad y providencia o una relación actual. Sin embargo, *estas dos* clases de propiedades se presentaban simplemente *unas junto a la otras*, sin que se examinara cómo se relacionarían entre sí (ningún pasaje de las primeras a las segundas). Con ocasión de las propiedades positivas o morales, como también se las llamó, se intentó a menudo asimismo refutar al spinocismo; sin embargo, con tales refutaciones se estaba menos seguro en contra de ese sistema que mediante la relegación de Dios al *final* de la metafísica, en donde se creía haber asegurado ya la existencia autosu-

ficiente de las cosas, la libertad del obrar humano y todo lo que más interesa a los seres humanos, frente a la infinitud de Dios y su omnipotencia (por la que parecía que a todo lo que existe fuera de Dios solo le correspondía una absoluta impotencia), así como frente a la omnisciencia divina (que parecía incompatible con la libertad del obrar humano). Se sentían tranquilos con eso, sin pensar que Dios se halla en realidad no *después*, sino *antes* de las cosas.

Creo, por diversas razones, tener que exponer aquí esta antigua metafísica con un poco más de detalle. Primero, porque ella era la única vigente, públicamente tolerada y aceptada: entonces no se habían aceptado en las escuelas ni la filosofía de Descartes ni la de Spinoza, ni siquiera lo propiamente especulativo de la filosofía leibniciana; segundo, sigue siendo importante saber lo que pudo haber logrado una dialéctica *meramente* subjetiva, es decir, que se mantiene *por fuera* del objeto, ya que, como *preparación* para una filosofía superior, esta metafísica fue enseñada en las universidades incluso con ventaja. Aunque podamos considerarla una filosofía meramente razonadora, subjetivamente racional, ella permite en realidad, precisamente por ello, una cierta *libertad* en el pensamiento y en el uso del entendimiento, lo que resulta tanto más benéfico en la medida en que esa forma de filosofar es la única que se adapta y resulta cómoda para la gran mayoría; porque esa

mayoría, cuando se pone simplemente a filosofar, no quiere apartarse mucho de su punto de vista, sino que se muestra muy satisfecha con la educación adquirida un poco al azar, y poco inclinada a ver que ese edificio de su pretendida educación tiene necesidad de una revisión y de una reconstrucción desde su base. Cada uno se adscribe *a priori* a una razón que lo justifique para determinar por adelantado *lo que* él quiere aceptar o rechazar, de modo que esta gran mayoría no quiere, en último término, otra cosa que, desde *su* punto de vista y sin que nada la obligue a abandonarlo, se le expliciten los grandes objetos de la filosofía mediante su mero conversar o discutir razonablemente.

A pesar del corte y el palabrerío escolástico con el que se había rodeado en un comienzo la metafísica escolástica, con el tiempo se fue convirtiendo, incluso externamente, en una filosofía meramente razonadora, y como una época que se iba haciendo progresivamente más dinámica se dio cuenta de ello en el fondo (que no se trataba de una filosofía científica, sino meramente razonadora), y para el mero razonar en últimas todo el mundo tiene igual derecho, o al menos cree tenerlo, ya que para ello no necesita más que esa razón universal que todos se atribuyen, y cuya propiedad nadie se considera estar obligado a demostrarla con los hechos, entonces aquella filosofía escolástica tuvo que irse convirtiendo gradualmente en una especie de filosofía

informe, meramente popular y, finalmente, en una total anarquía. Comenzó el periodo del *pensar por sí mismo*, lo que parece ser en cierta manera un pleonasmo, porque resulta muy claro que quien piensa tiene que hacerlo él mismo y no puede dejar que otro lo haga por él, así como no deja a otro que duerma o digiera por él. La idea era precisamente que todos se hallaban ya suficientemente dotados de aquella razón general como para tener representaciones racionales sobre todos los objetos de la filosofía; cada uno, se decía, tiene que hacerse su propio sistema; una filosofía con pretensiones de validez objetiva vale a lo sumo para la escuela o para imponerla a una juventud inexperta; la vida y la experiencia son todo, etc. Sin embargo, por otro lado, esta remisión a la experiencia fue conveniente para la filosofía, en la medida en que dio pie al surgimiento y elaboración de la psicología empírica, que en verdad, hasta hoy, carece de una fundamentación propiamente *científica*, pero que, en todo caso, le ha abierto al espíritu humano una nueva región acerca de sí mismo, sobre todo aquella, de máximo interés, que se halla a medio camino entre lo físico y lo psíquico.

Kant y Fichte: sistema del idealismo trascendental

En esta situación se hallaba entonces la filosofía, cuando *Immanuel Kant* apareció inesperadamente como su instaurador y le devolvió la seriedad científica y con ella, a la vez, su dignidad perdida.

Ahora bien, antes de pasar a Kant, quiero avanzar una observación general aplicable en mayor o menor medida a todos los actos humanos, a saber, que su *real* importancia, es decir, que sus verdaderos efectos son con mucha frecuencia *diferentes* a los que se pretendieron o que se hallan en relación con los medios mediante los cuales se realizan. El efecto de Kant fue de hecho extraordinario. Uno no puede, por consiguiente, alegrarse de que cincuenta años después de su aparición, hallándonos ahora en un punto diferente al que no hubiéramos llegado nunca *sin* él, su mérito sea despreciado por quienes nada han hecho para que hayamos ido más allá de él. Justamente lo mismo cabe decir de Fichte. Hoy en día no se necesita mucho para formular un juicio de rechazo sobre ambos, pero sí se lo necesita para

elevar de nuevo la filosofía al nivel al que ha sido llevada por Kant y Fichte. El juicio de la historia habrá de ser que nunca se había llevado a cabo una lucha tan dura, externa e interna, en torno a los bienes supremos del espíritu humano, y que en ninguna época el espíritu científico había tenido experiencias más profundas y más ricas en resultados que aquellas que ha tenido después de Kant. Pero ese efecto no se logró propiamente mediante aquello que Kant *quería* de manera inmediata. Mientras que él creyó que había terminado para siempre con *todo* conocimiento de lo suprasensible, el resultado efectivo ha sido que en la filosofía tenían que distinguirse lo negativo y lo positivo, pero, precisamente con ello, que lo positivo, haciéndose presente ahora en su plena autonomía, se pudiera contraponer a la filosofía negativa como la segunda forma de filosofía sin más, es decir, como filosofía positiva. Kant dio comienzo a ese proceso de separación y consiguiente esclarecimiento de la filosofía hacia lo positivo. Su crítica contribuyó tanto más a ello, cuanto que su disposición no es en manera alguna *hostil* con lo positivo. Mientras derriba todo el edificio de dicha metafísica, él muestra siempre, sin embargo, que al fin de cuentas hay que *querer* lo mismo que ella había querido y que su contenido vendría a ser, sin embargo, la *verdadera* metafísica, si solo fuera posible.

Paso entonces a la exposición del mismo Kant, señalando, en primer término, que su crítica estaba dirigida contra la metafísica enseñada en las escuelas, pero, por el otro lado y de manera subrepticia, vino a convertirse justo en una defensa de esta misma.

Ya entonces, justamente en Inglaterra y sobre todo por *John Locke*, se había levantado contra ella el empirismo, que negaba la existencia de todos aquellos conceptos independientes de la experiencia, y de este empirismo surgió la doctrina del famoso filósofo inglés *David Hume*, que negaba o más bien se oponía a todo lo universal y necesario en el conocimiento humano; de este así llamado escepticismo de Hume fue, según indicación del mismo Kant, de donde recibió el impulso principal para su propia filosofía.

Los ataques de Hume se dirigieron casi exclusivamente en contra de la validez objetiva de la ley de causalidad, del principio según el cual todo lo que sucede tiene una causa. En todas nuestras acciones y en nuestros juicios nos orientamos, sin pensarlo, según dicha ley, y lo hace así el mismo Hume, como escritor de historias muy pragmático, es decir, aleccionador, al explicar los acontecimientos por sus causas. Y lo que es todavía más admirable, nosotros mismos aplicamos esta ley y vemos que otros la aplican, sin que seamos propiamente conscientes de la misma. No la

aplicamos como consecuencia de una comprensión científica de lo que sucede, sino por naturaleza y, por decirlo así, de manera instintiva, como prueba de que es un principio real en nosotros que nos obliga a juzgar de esa forma. Si lo examinamos con atención, lo único que Hume demostró es que dicha ley universal, que vale no solo para todos los casos reales, sino también para los posibles, no podría en manera alguna provenir simplemente de la *experiencia*. Es claro que la experiencia no puede mostrar nada universal. Ahora bien, ya se había asumido que todo conocimiento proviene de los sentidos. Por lo tanto, a Hume no le quedaba más que explicar la universalidad en la aplicación de esa ley como un fenómeno meramente subjetivo, o sea, mediante un acostumbrarse meramente subjetivo.

> Después de que, dice él, en innumerables casos hemos visto que ciertos fenómenos o acontecimientos preceden a otros o, a la inversa, que a ciertos acontecimientos previos les siguen otros, entonces nuestro entendimiento, con esa constante repetición, ha llegado a acostumbrarse a poner aquellos fenómenos o acontecimientos en relación, y termina conectándolos como causa y efecto, considerando al que precede como causa y al que sigue como efecto.

Por el momento no quiero analizar que incluso una secuencia entre dos acontecimientos A y B, que se repite

de manera infinita, no produciría nunca los conceptos de causa y efecto, si no se nos impusieran, con independencia de una experiencia externa, mediante una necesidad interna de nuestra naturaleza. Todo lo que nos podría surgir de esa percepción repetida sería que dijéramos: en todos los casos en los que he podido observar hasta ahora, al fenómeno A le ha seguido el fenómeno B y nunca he podido observar el fenómeno B sin que lo preceda el fenómeno A; pero esta constatación se halla por completo alejada de la conexión de ambos como causa y efecto, en la que hay algo más que una mera sucesión —esta *puede* enseñarme en todo caso solo un *post hoc*, pero nunca un *propter hoc*[1], y tendríamos que mantenernos en el *post hoc*, como lo hacemos de hecho en muchos casos, incluso en los que uno sigue al otro, no una vez y de manera accidental, sino realmente en forma regular, y en los que nos cuidaríamos de poner ambos fenómenos en conexión causal. Si sabemos distinguir muy bien una forma de secuencia, la *post hoc*, que es una mera secuencia externa, de la otra, la *propter hoc*, ¿por qué no deberíamos poder hacerlo en todos los casos? Por ahora no quiero insistir en esta reflexión, así como yo podría preguntar sin más, si para refutar la duda de Hume fue en realidad nece-

[1] Schelling se refiere a la conocida falacia *hoc post hoc, ergo propter hoc*: esto después de aquello, luego como consecuencia de aquello. Nota del traductor.

sario todo ese aparato de la *Crítica de la razón pura*. Resulta suficientemente extraño que se haya considerado tan difícil esa refutación, de modo que nadie hasta ahora haya notado lo más simple, a saber, que él *mismo* podía ser refutado por la mera experiencia. Hume considera el principio de causalidad como un acostumbramiento, pero para ello es necesario un cierto tiempo; por consiguiente, Hume tiene que otorgarle, no solo a cada ser humano, sino a la humanidad entera un cierto tiempo durante el cual haya visto que a un cierto fenómeno A le seguía otro fenómeno B, y así finalmente se acostumbró a considerar dicha secuencia como *necesaria* (porque a esto remite el concepto de causa). Pero esto que Hume, sin decirlo, supone y considera, por consiguiente, que puede suponerlo, no *puede* presuponerse. Porque estoy convencido de que *ninguno* de nosotros estaría inclinado a conceder un tiempo en el que la humanidad no hubiera juzgado siguiendo la ley de causa y efecto; y el mismo Hume, si pudiéramos plantearle la pregunta si él podía imaginarse el ser humano en algún momento de su existencia sin este concepto y sin la aplicación del mismo, vacilaría en responder con un sí; sentiría que el ser humano, al que él le había privado del juicio según causa y efecto, no podría parecernos ya como *ser humano*. Podemos, por consiguiente, estar plenamente seguros de que ya el primer ser humano, en el primer día de su existencia, juzgó

siguiendo este principio, porque pertenece a la naturaleza humana juzgar de ese modo, así como la serpiente en el Paraíso que, de acuerdo con la narración mosaica, le susurró asimismo al primer hombre comentarios escépticos en contra del mandato divino, no le imparte lecciones sobre la ley de causalidad, sino que supone que la entiende sin duda, cuando le dice: una vez que hayáis comido el fruto se os abrirán los ojos, o desde el día en que comáis de ese fruto seréis como Dios; lo que viene a significar: el fruto o el comer el fruto habrá de ser la causa de que se os abran los ojos, el efecto de ese disfrute será que seréis iguales a Dios. —En lengua árabe existe una novela o una narración con el título: *Philosophus Autodidactus*, en la que se imagina a un niño que, luego de su nacimiento, fue abandonado por su madre en una isla del Océano Índico, y solo de manera paulatina, mediante la aplicación del entendimiento innato o inducido, alcanzó todos los conceptos y conocimientos filosóficos—. Pero no tenemos necesidad de una ficción así para refutar a Hume; porque el niño en su cuna, que no ha tenido aún oportunidad alguna de acostumbrarse a una cierta sucesión de fenómenos, y a quien menos aún le ha hablado alguien de causa y efecto, se dirige hacia el lugar de donde proviene un ruido, sin otro propósito que el de ver la causa de tal ruido que de esa manera él presupone.

De modo que juzgar según la ley de causa y efecto es algo independiente, no solo de nuestra voluntad, sino incluso también de nuestro pensamiento, y que se le impone por previa necesidad; ahora bien, a lo que es independiente de nuestra voluntad y nuestro pensamiento lo llamamos un principio real. De modo que por la experiencia queda demostrado que se trata de un principio real que, a la manera de la fuerza de gravedad —que determina a los cuerpos a moverse hacia el centro—, nos obliga a juzgar siguiendo la ley de causa y efecto, así como a pensar siguiendo la ley de la contradicción.

Ahora bien, si pasamos ahora a la *Crítica de la razón pura* de Kant, a esta le subyace en general la siguiente idea: antes de querer conocer algo es necesario conocer nuestra capacidad, someterla a un examen. Así como un ingeniero precavido, antes de construir una casa examina los medios de los que dispone para ver si son suficientes para una firme fundamentación y una feliz realización, así también un filósofo, antes de pensar en construir el edificio de la metafísica tiene que asegurarse de sus materiales, si puede disponer de ellos, y como estos materiales se derivan aquí de una fuente espiritual, entonces esta tiene que ser examinada previamente para estar seguro de que dispone u ofrece todo lo necesario para la pretendida construcción. Antes de alimentar la esperanza de conocimiento —sobre

todo acerca de objetos suprasensibles—, hay que investigar primero si se dispone de la facultad para conocerlos.

A primera vista, esta idea se muestra muy obvia. Pero si la consideramos con atención veremos que se trata de una conocimiento del conocimiento, y que este conocimiento del conocimiento es también, a su vez, un conocimiento. Hace falta, entonces, investigar primero la posibilidad de tal conocimiento, y así podríamos seguir preguntando de manera indefinida.

Kant, al abordar la cuestión de manera tan crítica, tendrá al menos que haberse asegurado de un principio conductor y de un método confiable para su investigación de la facultad cognoscitiva. Desafortunadamente este no es el caso. Él no adelanta previamente una investigación general sobre la naturaleza del conocer, sino que avanza sin más a la enumeración de las diversas fuentes del conocimiento o de cada una de las facultades cognoscitivas que él, no obstante, no deduce de alguna manera científica, sino que las toma más bien de la mera experiencia, sin un principio que le asegure la completitud y corrección de su enumeración. En esa medida, su *Crítica de la razón pura* no puede considerarse como una medición *científica* de las facultades cognoscitivas del ser humano.

Para él, la tres fuentes de la razón son sensibilidad, entendimiento y razón. La sensibilidad se refiere o bien a

los objetos que se hallan fuera de nosotros, o bien a nuestra propia interioridad, en la medida en que percibimos los cambios que ocurren *en nosotros mismos* —a la facultad de esta percepción de las afecciones situadas en nosotros mismos la llama el sentido *interno*, con lo cual se habla (sin que se dé razón alguna) solo de un sentido y no de varios, como en el caso de los objetos externos. El conocimiento que *se deriva* de estas primeras fuentes, es decir, de la sensibilidad —en las que, por consiguiente, se piensa algo más que la mera impresión de los sentidos—, se llama *intuición*. Pero en la intuición distinguimos lo contingente, que podría ser de otra manera, y algo otro *que no podría ser de otra manera*. Con respecto a los objetos externos, se trata del *espacio*. No podemos representarnos los objetos externos sino en el espacio, de modo que el espacio es la forma necesaria y universal de nuestra intuición externa. Partiendo de la necesidad y universalidad de esta forma espacial de nuestra intuición externa, Kant demuestra aquí que el espacio no puede ser, como lo contingente y material de las cosas, algo meramente empírico y que surge simplemente con la intuición *efectiva*; que es una forma que precede en nosotros a la intuición efectiva y que, por consiguiente, se halla enraizada en la naturaleza de nuestra misma capacidad cognoscitiva; que no es inherente a los objetos mismos en sí o con independencia de nuestra representación, sino que solo es inherente a los

objetos *en la medida en que son intuidos por nosotros*. De lo cual se seguiría, entonces, que la *esencia de los objetos* fuera de nosotros sería en sí no espacial y no sensible. Sin embargo, Kant nos deja a nosotros esta conclusión, así como nos deja para que pensemos por nuestra cuenta *cómo* puede el material en sí no espacial, ese que tiene que ofrecernos el fundamento último de la representación de objetos fuera de nosotros, acomodarse en nuestra intuición a esa forma del espacio y asumir una forma espacial.

Lo que es el espacio para la intuición externa lo es el *tiempo* para la interna. Nuestras representaciones, impresiones, etc. y, en verdad, tanto las representaciones que provienen de nosotros mismos, de la sola actividad propia de nuestro espíritu, como las representaciones a las que nos vemos conducidos por los objetos externos, se suceden unas a otras; la forma bajo la cual las percibimos es sucesión, es decir, tiempo. De lo cual se sigue, entonces, que en aquello que da lugar a nuestra representación de cosas externas no hay ni sucesión ni tiempo; se sigue incluso que ni siquiera las cosas mismas representadas sensiblemente se hallan en el tiempo, sino únicamente las representaciones, en la medida en que las percibimos por nuestro sentido interno. Se sigue, entonces, que el tiempo tiene aún menos independencia de nuestra representaciones que el espacio, que es más subjetivo que este último.

Ahora bien, además de tiempo y espacio, que son meras formas de *nuestro* intuir y representar, Kant vino a designar con una x (el signo matemático para una magnitud desconocida) el fundamento en sí no espacial e intemporal de nuestras intuiciones; a ese desconocido, al que, de manera por demás extraña, llama la cosa en sí (debería ser más bien la cosa en y *antes de* sí misma, es decir, antes de volverse *cosa*, porque cosa viene a volverse únicamente en nuestra representación). Pero entonces resulta difícil decir qué pueda ser eso que ha sido puesto por fuera de todo espacio y de toda sucesión en el tiempo, y que, en la medida en que se halla por fuera de todo *espacio*, viene a ser algo espiritual, y que, en la medida en que se halla por fuera de todo *tiempo*, viene a ser algo eterno, si no es algo así como Dios. Pero Kant se halla muy lejos de designarlo como Dios, porque al idealismo de *Berkeley*, que considera todo el mundo sensible como una apariencia generada por intervención divina en nuestra facultad representativa, a ese idealismo, que al menos puede *ser pensado*, lo tacha Kant de ensoñación (*schwärmerisch*)[2]. Puede ser que lo sea, pero la ensoñación, si con ello se puede al menos pensar algo, es filosóficamente mejor que aquello que termina siendo por

[2] El término *schwärmerisch* no es fácil de traducir, porque tiene connotaciones de iluminado, entusiasmado, fanático. Nota del traductor.

completo no pensado o impensado, como la teoría kantiana de la intuición sensible, que termina con dos puras incompresibilidades, a saber, con el entramado incomprensible de un representar *en* nosotros, que se ve compelido a representar en el espacio y en el tiempo aquello que en sí se halla por fuera de todo espacio y de todo tiempo, y con ese igualmente incomprensible *fuera*-de nosotros, del que no sabemos ni lo que es ni cómo actúa sobre nosotros, o qué necesidad o interés pueda tener en actuar sobre nosotros y dar lugar a la representación de un mundo sensible.

Sin embargo, Kant pasa de la sensibilidad a la segunda facultad cognoscitiva o determinante del conocimiento: al entendimiento. Él observa que lo percibido de manera sensible no solo se halla necesariamente para nosotros en el espacio y en el tiempo, sino que nosotros, tan pronto como algo es *conocido* —es decir, tan pronto como es elevado, para nosotros, a ser objeto del juicio—, nos vemos asimismo obligados a atribuirle ciertas determinaciones del entendimiento, por ejemplo, a determinarlo como sustancia o como accidente, como causa o como efecto, como uno o como múltiple, etc. Ahora bien, todas esas determinaciones ya no son simples formas de la intuición, son determinaciones del pensar, *conceptos* —conceptos del entendimiento puro—. Y sin embargo consideramos que tales conceptos se hallan en los *objetos representados*, que nuestro juicio de que esto

o aquello sea una sustancia o una causa no es algo meramente subjetivo, sino que es algo *objetivamente válido*, y que las cosas no pueden ser pensadas sin tales conceptos, así como, por ejemplo, no pueden ser intuidas sin el espacio. Sin embargo, *puesto que* tales determinaciones son *conceptos* que solo pueden ser pensados en un entendimiento, entonces debería uno pensar que ellos demuestran un entendimiento *presente* en *las cosas* mismas con independencia de nosotros, pero Kant no concluye de esa manera, sino que ellos solo *pueden* tener validez con respecto a los objetos *representados* como tales, pero no *más allá* de estos, es decir, con respecto a la cosa en sí; y no son aplicables a eso desconocido que contiene el fundamento último de nuestras representaciones. Pero eso desconocido es precisamente lo que en último término habría que explicar, lo que nos tiene que concernir primordialmente. Si ahora preguntamos qué podría ser entonces aquello que no está en el espacio ni en el tiempo, que no es sustancia ni accidente ni causa ni efecto, tenemos que reconocer que aquello desconocido ya no es x, como lo designa Kant (o la magnitud desconocida en una fórmula matemática), sino que es o que se nos ha convertido por completo en nada. Así pues, como eso que se presupone por fuera de la experiencia (ya que con el término experiencia Kant no se refiere a la mera intuición, sino a la intuición determinada mediante aquellos conceptos del entendi-

miento, es decir, a la intuición elevada a conocimiento), y en cuanto que también para él eso presupuesto por fuera de toda experiencia, precisamente por ello, se le convierte por completo en nada, vemos que al final Kant nos conduce justo al mismo lugar en el que estábamos, es decir, a la experiencia por completo inexplicada. Sin embargo, Kant tiene el mérito de haber conservado la universalidad y necesidad en nuestro conocimiento, sin las cuales no se podría dar certeza alguna, pero sin haberlas *explicado*. Del mismo fenómeno sensible no puedo tener certeza alguna, si en mi espíritu no se encuentra un principio necesario que me asegure de su validez. Se vendría a terminar en que: es imposible que lo que yo siento no lo sienta.

Ahora bien, Kant se hizo famoso sobre todo por la afirmación de que los conceptos del entendimiento (o las categorías, como él los llama, tomando el término de Aristóteles) no son aplicables a lo suprasensible; con lo cual cree haberle puesto fin a toda metafísica, en cuanto esta se dirige a un conocimiento de lo suprasensible. Solo que con ello hizo *más* de lo que quería, porque, si estuviera en lo correcto con esa no aplicabilidad de los conceptos del entendimiento a lo suprasensible, de ello se seguiría que lo suprasensible no solamente no es cognoscible, sino que ni siquiera sería pensable. Pero con ello se enreda Kant en una contradicción consigo mismo, ya que al menos él mismo

no niega la existencia de lo suprasensible, e incluso llega a suponerla en su construcción de la experiencia. ¿Qué es entonces aquella cosa en sí, como él la llama?, ¿acaso no es *también* un suprasensible? Es al menos algo no sensible o insensible. Pero como tal solo puede ser una de dos: o algo que está *por encima* o algo que está *por debajo* de la experiencia sensible. Estaría *por debajo* de la experiencia sensible si fuera pensado como un mero *hypokeimenon*, mero substrato, pura materia sin ninguna propiedad actual (la que obtendría apenas con la intuición sensible). Ahora bien, el concepto sustrato no difiere del concepto sustancia. Entonces tiene algo que se halla por fuera de la experiencia sensible que se ve obligado a designar como sustancia. O quiere pensarlo como *supra*sensible. En este caso habría que preguntar en primer lugar: ¿cómo se diferencia *este* suprasensible de la otra clase de suprasensible que Kant siempre presenta al menos como objeto de nuestros *empeños* cognoscitivos, si él niega a la vez que se lo pueda conocer *efectivamente*?, ¿cómo se comporta con aquel suprasensible que Kant reconoce en Dios, en el alma humana, en la libertad de la voluntad, etc.? Nada llama tanto la atención como el hecho de que Kant, en su famoso procedimiento crítico, no haya tropezado nunca con estas preguntas tan obvias y tan apremiantes: ¿cómo se comporta un suprasensible o meramente inteligible con el otro, el propiamente suprasensible?, y simplemente los

haya dejado estar ahí, tranquilos uno junto al otro, sin distinguirlos de alguna manera o conectarlos entre sí.

Kant mismo denomina la llamada cosa en sí (la que en sus propios conceptos viene a ser un hierro de madera[3], porque en cuanto es *cosa* (objeto) no es en sí, y en cuanto que es en sí no es cosa), pero él mismo explica esta cosa en sí como el fundamento inteligible de nuestras representaciones. La palabra *Grund* (razón, fundamento) admite igualmente un significado meramente lógico y, por consiguiente, una relación meramente lógica de aquel inteligible con nuestra representación[4]. Pero como lleva a suponer una impresión en los sentidos previa a la representación, y esta impresión, sin embargo, no puede provenir de lo ya representado, es decir, del objeto revestido ya con las formas de la pura sensibilidad y con la forma del entendimiento, sino únicamente de la cosa fuera y por encima de toda representación, entonces tiene que derivar la impresión de aquello inteligible, hacer de eso inteligible la *causa efficiens* de nuestra representación, es decir, determinarlo como causa (mediante un concepto del entendimiento); con lo cual acontece algo muy extraño,

[3] La expresión "hierro de madera" se refiere en alemán a una contradicción evidente. Nota del traductor.

[4] La observación es válida para el idioma alemán, porque el término *Grund* tiene el doble significado de fundamento y razón. Nota del traductor.

a saber, que él no le concede relación alguna inmediata a eso inteligible —a ese *noumenon*, como él lo llama— con la inteligencia, con el *nous*, con la facultad cognoscitiva propiamente tal, sino con nuestros sentidos meramente materiales o con los órganos de los sentidos corporales. Si ese fundamento inteligible, al que Kant llama la cosa en sí, lo que ofrece propiamente es la mera materia, el material para nuestras representaciones, el cual viene a adquirir esa impronta del entendimiento solo en la síntesis trascendental de la apercepción, como llama Kant a dicha operación, en todo caso solo en el sujeto, impronta que nosotros tenemos que presuponer en él, si es que debe llegar a ser objeto de un juicio objetivo, cabe entonces preguntar: 1) *¿cómo le llega al sujeto ese fundamento inteligible, cómo actúa sobre él?*; 2) *¿cómo se pliega esa materia de manera tan dócil a la forma del entendimiento?*; 3) *¿de dónde le llega al sujeto ese poder sobre la materia? Estas preguntas no reciben respuesta en la crítica kantiana, más aún, ni siquiera se las formula.*

A la filosofía se le formulan dos exigencias: en primer lugar, explicar la génesis de la naturaleza, ya sea que se la considere como algo objetivo que, *tal* como nos la representamos, se halla *por fuera* de nuestra representación, o que se la entienda, *de manera idealista*, como existiendo únicamente en nuestra representación. Aquí habría al menos que mostrar mediante qué proceso de nuestro interior —y

en verdad necesario– nos vemos compelidos a representarnos un mundo así, con esas determinaciones y con tales gradaciones. Kant eludió esta exigencia.

La segunda exigencia que se le formula a la filosofía es la de explicarnos aquel mundo propiamente metafísico, esa región suprasensible a la que pertenecen Dios, alma, libertad, inmortalidad. Ahora bien, con esta parte más elevada de la filosofía tiene Kant un relación peculiar. Como se indicó, él quiere, con respecto a *eso* metafísico, propiamente lo mismo que quería la metafísica tradicional que lo precedió. Si se diera una verdadera metafísica (esta opinión la da a conocer Kant repetidamente), tendría que demostrar a Dios como libre creador del mundo, así como demostrar la libertad moral del ser humano junto con el inquebrantable nexo causal en la naturaleza, y la inmortalidad del ser humano. Además, Kant no presupone, sin embargo, otro medio distinto para lograr dicho propósito que el que había conocido ya la anterior metafísica. Su crítica se dirige de manera tan exclusiva a esa metafísica, que ni siquiera se le ocurrió que pudiera haber otra diferente. Más aún, la crítica de Kant se dirige incluso a una determinada *forma* de dicha metafísica, a saber, a *aquella* que él casualmente, durante su juventud, había recibido de Christian Wolff, y mejor aún de Alexander Baumgarten (maestro de Kant y, entre los wolffianos, sin duda uno de los mejores). Kant

ignora todo lo que va más allá del racionalismo subjetivo de esa metafísica. Por eso su crítica no tiene aplicación alguna, por ejemplo, para el spinocismo. Es cierto que Kant dice: el concepto de sustancia no puede ni debe aplicarse a objetos suprasensibles ni, por consiguiente, a Dios. Esto parece decirlo contra el spinocismo, solo que esa razón no atañe a Spinoza, porque este justamente no piensa a Dios como suprasensible en el sentido de Kant y de aquel racionalismo subjetivo. Para Spinoza, Dios es únicamente la sustancia inmediata del ser sensible, así como de todo ser. De ahí que Kant tendría que demostrar antes que Dios es necesariamente un suprasensible en el sentido en que él lo entiende; pero él no prueba esto, sino que lo presupone simplemente como una doctrina general, o como tomado de la metafísica que él asume. Así, pues, una vez que ha demostrado la insuficiencia de las tradicionales demostraciones, por ejemplo, con respecto a la existencia de Dios y a la indestructibilidad e inmortalidad del alma humana, él cree haber dictado juicio condenatorio contra *toda* metafísica científica; el resultado final de su laboriosa crítica es que no es posible ningún conocimiento verdadero de lo suprasensible. Los objetos metafísicos auténticos son para él meras ideas de la razón que, como él dice, no pueden darse en ninguna experiencia posible. Pero con una afirmación tan general e indeterminada no queda dicho que Dios no sea o

no pueda ser objeto de experiencia. Claro que no *de aquella* experiencia a la que él llama así; pero él mismo establece, sin embargo, además de la experiencia mediante los sentidos externos, también una experiencia interna; y asimismo dice claramente: experiencia efectiva se da únicamente en aquel encuentro entre la causa de la materia de nuestras representaciones, que se halla fuera de nosotros, y nuestro sujeto (igualmente inteligible), quien por su naturaleza se ve compelido a imprimirles las formas del entendimiento. En esa medida, por consiguiente, aquel inteligible mismo es uno de los factores de nuestro conocimiento y, precisamente por ello, parece no poder ser él mismo *objeto* del conocimiento. Objeto del conocimiento es siempre únicamente el producto de esos dos factores. Pero justamente porque eso inteligible es uno de los factores de todo conocimiento, entonces, en cuanto que es *presupuesto* de todo verdadero conocimiento, aparece *necesariamente* frente a este; mientras que el conocimiento como tal aparece, frente a este presupuesto del mismo, como algo contingente. Si concedemos, entonces, como consecuencia de esta manera de ver las cosas, que eso inteligible no puede ser objeto de un verdadero conocimiento, se muestra, sin embargo, como objeto de un pensar necesario, aunque tampoco la antigua metafísica quiso algo más —más, por ejemplo, de que Dios sea objeto de un pensar necesario—. Solo que con la crítica kantiana las cosas son en

realidad de tal manera que, como ya se indicó, si se la toma con precisión, suprime y hace imposible no solamente el conocimiento de lo suprasensible, sino también todo *pensar* acerca de ello, puesto que, como ella misma lo dice, prohíbe por completo aplicarle los conceptos del entendimiento. Ahora bien, es sabido que el mismo Kant, después de haber expulsado a Dios de la filosofía teórica, lo reintroduce de nuevo mediante la filosofía práctica, en cuanto que presenta al menos la *fe* en la existencia de Dios como exigida por la ley moral. Ahora bien, si esta fe no carece por completo de pensamiento, entonces en ella Dios es al menos *pensado*. Pero yo quisiera saber c*ó*mo es que Kant comienza a pensar a Dios sin pensarlo como *sustancia*; por supuesto que no como sustancia en el sentido de Spinoza, como *id quod substat rebus* [lo que subyace a las cosas], pero indiscutiblemente piensa a Dios como personalidad absolutamente espiritual y moral. Resulta claro que el concepto de una personalidad así encierra *más* que el concepto de sustancia. De modo que Dios no es *mera* sustancia, así como, por ejemplo, un ser humano no se halla plenamente caracterizado porque se diga que es una sustancia. Pero, ¿acaso por ello no es ante todo una sustancia? Tampoco logro yo ver qué quedaría del concepto de Dios si no me es lícito pensarlo como causa. De modo que Kant, con su crítica, disparó por encima del blanco que se propuso.

Pero, si con lo señalado hasta aquí el resultado material de la crítica kantiana es finalmente y en el fondo tan vacío y nulo, ¿en qué se funda la grandeza innegable y el carácter extraordinario de su influencia, gracias a la cual merece a la vez ser llamado un instaurador de la filosofía? En primer término, podrían decirse varias cosas: 1) que la acción de Kant fue benéfica ya por el hecho de haber retomado simplemente la tarea en forma metódica y con seriedad, con lo cual puso fin a esa anarquía filosófica que lo precedió —y no me refiero con ello a la externa, a que en aquel tiempo no hubiera ninguna cabeza dominante en la filosofía, sino a la anarquía interna, a la ausencia completa de principios (*archê*, de donde proviene *anarchia*, significa, como se sabe, principio)—; por lo tanto, que le haya puesto fin a la completa carencia de principios en filosofía; 2) que si bien él no respondió y ni siquiera planteó aquellas preguntas más profundas que se refieren sobre todo al fundamento inteligible de todo ser conocible, al menos las estimuló de manera inevitable, y sobre todo, como ya se indicó, que afirmó la universalidad y necesidad en el conocimiento humano, en contra de un escepticismo y un sensualismo destructores. Sin embargo, la auténtica influencia histórica de Kant no hay que buscarla en todo esto —por lo que llegó a ser determinante para el porvenir de la filosofía alemana. La influencia se debió más bien a que él *le marcó la dirección hacia lo subjetivo*, que había perdido

por completo con Spinoza; porque lo peculiar de Spinoza es justo la sustancia que es meramente objeto carente de sujeto, que como sujeto se ha anulado por completo. Es verdad que un cierto temor, que Kant no pudo superar, y que incluso aumentó, porque su filosofía fue calificada con los peores predicados posibles, lo movió a sustituir algunos lugares de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en los que él había llegado casi a declararse *idealista*, con otros, en las ediciones posteriores, en los que él en apariencia refutaba el idealismo. Pero el camino al idealismo estaba sin embargo allanado; la cosa en sí era algo demasiado indeterminado, incluso nulo, como para poder mantenerse (porque todo lo que hace del objeto una *cosa*, algo real, provenía del sujeto); y de esa manera el paso siguiente era, sin duda alguna, que solo quedaba el sujeto, el yo. Este paso lo dio *Fichte*, quien afirmó con toda franqueza: el yo, es decir, *el yo de cada uno*, es la única sustancia.

Fichte no concibe al yo como universal o absoluto, sino únicamente como yo *humano*. El yo tal como cada uno lo encuentra en su consciencia es lo único verdaderamente existente. Todo se halla puesto para cada uno únicamente con su yo y en su yo. *Con* ese acto *trascendental*, es decir, que viene a condicionar la misma consciencia empírica y que, por consiguiente, la precede, con ese acto de la auto-consciencia es puesto sobre todo para cada ser humano el

universo entero, el cual, justamente por ello, *solo* se halla en la consciencia. Con esta autoposición: yo soy, comienza el mundo para cada individuo; este acto es, en cada uno, el comienzo igualmente eterno, intemporal, de sí mismo, así como del mundo. Cada ser humano comienza igualmente de manera eterna (*modo aeterno*) y con él es puesto para su representación todo su pasado, su presente y su futuro. Pero si Fichte pudo creer que había evadido las dificultades que se le presentan al espíritu filosófico en la explicación del mundo con la presuposición de la existencia objetiva de las cosas, porque había trasladado toda la explicación al *yo*, tuvo entonces que sentirse tanto más obligado a mostrar *en detalle* cómo se ponía para cada uno la totalidad del llamado mundo exterior con todas sus determinaciones tanto necesarias como contingentes. Él hubiera podido probar las cosas puestas por fuera de la consciencia inmediata al menos como puntos de pasaje, como *mediaciones* de aquel acto de autoposición. Pero es como si Fichte no hubiera percibido en el mundo exterior diferencias de ningún tipo. Para él la naturaleza se halla en el concepto abstracto del no-yo que designa una mera barrera para el sujeto, y del objeto por completo vacío en el que lo único que hay que percibir es que se contrapone al sujeto; para él toda la naturaleza se halla de tal manera comprimida en ese concepto, que no consideró necesaria una deducción que fuera más allá de él.

Al final, en la crítica de Kant había más objetividad que en la doctrina de la ciencia de Fichte, porque Kant, en la crítica que llevó a cabo, es decir, en la evaluación de las facultades cognoscitivas, se dejó conducir sin reservas por la experiencia, mientras que en Fichte fue su propia reflexión, por lo tanto, contingente, la que asumió los costos de la tarea.

De modo que para Fichte todo era solo mediante el yo y para el yo. Con ello le adjudicó a la autodeterminación teorética la autosuficiencia o autonomía que Kant le había atribuido al sí-mismo humano en su autodeterminación moral, o reivindicó esa misma autonomía para el yo humano también en cuanto a las representaciones del mundo exterior. Es cierto que la proposición: "todo es únicamente por el yo y para el yo" comienza halagando la autoestima del ser humano y parece otorgarle a su interior la independencia definitiva de todo lo exterior. Pero mirado de cerca tiene algo de fanfarrón y jactancioso, mientras que no se muestre *cómo*, de qué *manera* ese todo, que tenemos que reconocer como existente, es *por* el yo y *para* el yo. El sentido de este idealismo subjetivo no puede ser que el yo ponga las cosas fuera de él *libremente* y *con su querer*, porque si el ser exterior dependiera del yo, habría muchas cosas que él querría cambiar. En lo que respecta al mundo exterior, el más incondicional idealista no puede evitar pensar el yo como *dependiente* —aunque no de una cosa en sí, como la

llamó Kant, ni simplemente de una causa fuera de él mismo, pero sí al menos dependiente de una necesidad interna—; y si le atribuye al yo la producción de esas representaciones, tiene que tratarse de un producir ciego, que no tiene su fundamento en la *voluntad*, sino en la naturaleza misma del yo. Ahora bien, Fichte no mostró preocupación alguna por todo esto; ante la completa necesidad, tomó más bien la actitud de quien la niega con desgano, que de quien busca explicarla. Habiendo tenido, entonces, que tomar la filosofía allí a donde la había llevado Fichte, he tenido, ante todo, que ver cómo se podría conciliar aquella innegable e inevitable necesidad, que él buscó descartar, aunque únicamente con palabras, con los conceptos fichteanos, es decir, con la sustancia del yo declarada absoluta. Ahora bien, lo que se hizo presente entonces fue que sin duda el mundo exterior solo está ahí *para* mí en la medida en que yo mismo a la vez estoy ahí y soy consciente de mí (esto es evidente), pero que también, a la inversa, *en la medida* en que estoy *ahí* para mí, que tengo *consciencia de mí*, con la expresión "yo soy" encuentro a la vez al mundo ya estando ahí, de modo que de ninguna manera el yo *ya consciente* puede producir el mundo. Pero nada impedía, con este yo consciente-de-sí para mí, retroceder a un momento en el que el yo no era consciente de sí; suponer una región más allá de la consciencia *ahora presente* y una actividad que no viene a la consciencia ella misma, sino

únicamente por su resultado. Ahora bien, esta actividad no podía ser otra que el trabajo de venir-a-sí-mismo, del mismo hacerse consciente, donde es natural, y no puede ser de otra manera, que dicha actividad se suspenda una vez que se obtiene la consciencia, y únicamente permanezca su resultado. Este simple resultado es precisamente el mundo exterior, en el cual este se le planta a la consciencia; mundo del cual, justamente por ello, el yo no puede ser consciente como de algo asimismo producido por él, sino solo como de algo que está ahí a la vez junto con él. Yo busqué entonces, en una palabra, explicar la conexión inquebrantable del yo con un mundo exterior representado necesariamente por el yo, mediante un pasado trascendental de este yo, pasado que precede a la consciencia *efectiva* o empírica; una explicación que, por consiguiente, conducía a una historia trascendental del yo. Y de esa manera se puede ver, ya con mi primer paso en la filosofía, la tendencia a lo histórico, al menos en la forma del yo consciente de sí, del yo que ha retornado a sí mismo. El yo soy es justamente solo la expresión de ese mismo retornar-a-sí; por consiguiente, ese retornar-a-sí que se expresa en el yo soy presupone un haber-estado-*fuera*-de-sí. Solo puede retornar *a sí* lo que ha estado antes *fuera* de sí. De modo que el primer estado del yo es un estar-fuera-de-sí. A este propósito hay que señalar además (y este es un punto esencial) *que* el yo, en la medida

en que se lo piensa más allá de la consciencia, justamente por ello no es aún el yo individual, porque como individual viene a determinarse justamente en el retornar-a-sí, de modo que el *yo* pensado *más allá* de la consciencia o del yo soy *expresado* es igual y el mismo para todos los individuos humanos; solo él *llega a ser en* cada uno *su* yo, su yo individual, en cuanto que justamente retorna *a* sí. Que lo pensado más allá de la consciencia sea lo mismo para todos los individuos, que allí el individuo todavía no tome parte, permite entonces explicar por qué, para mi representación del mundo exterior y sin haber tenido ni siquiera una experiencia de él, cuento incondicionalmente con la coincidencia de todos los individuos humanos (ya el niño que me muestra un objeto supone que ese objeto tiene que existir tanto para mí como para él). Ahora bien, en cuanto que el yo se vuelve *individual*, lo que se manifiesta mediante el yo soy —a lo que se llega, por consiguiente, con el *yo soy* con el que comienza su vida individual— ya no se acuerda del camino que ha recorrido hasta llegar allí, porque, como el final de este camino viene a ser precisamente la consciencia, entonces el yo (el ahora individual) ha recorrido él mismo el camino a la consciencia de manera inconsciente y sin saberlo. Aquí se aclaran la ceguedad y necesidad de sus representaciones del mundo exterior, como se aclaraban allá la igualdad y universalidad de este en todos los individuos. El yo individual encuentra

en su consciencia únicamente los monumentos, los recordatorios de aquel camino, no el camino mismo. Pero por ello mismo es entonces asunto de la ciencia, y en realidad de la ciencia originaria, de la filosofía, lograr que aquel yo de la consciencia retorne a sí *con consciencia*, es decir, a la consciencia. En otras palabras: la tarea de la ciencia consiste en que aquel yo de la consciencia recorra el camino completo desde el comienzo de su estar fuera de sí hasta la suprema consciencia —que lo recorra *él mismo* con consciencia—. De modo que la filosofía para el yo no es otra cosa que un anamnesis, una recordación de lo que él en su ser universal (preindividual) hizo y padeció: un resultado que concuerda con apreciaciones conocidas de Platón (aunque estas, en parte, han sido entendidas en otro sentido y con un cierto toque fantasioso).

Este fue pues el camino que yo emprendí en primer término y procedente todavía de Fichte, para retornar, por mi parte, a lo objetivo, y es muy comprensible que a este viraje del concepto fichteano, mediante el cual llegó a volverse entendible y se descartó la principal objeción en su contra, cuando se presentó por primera vez no le haya faltado aprobación. Se trataba de un intento para reconciliar el idealismo fichteano con la realidad o para mostrar cómo, no obstante e incluso suponiendo la proposición fichteana

de que todo es únicamente *por* el yo y *para* el yo, el mundo objetivo es comprensible.

Me he apresurado tan poco a ofrecer un sistema propio, que me contenté únicamente, como correspondía también a mi juventud de entonces, con hacer comprensible primero el sistema fichteano, con la esperanza de que el mismo Fichte habría de aprobar este sentido dado a su sistema, lo que ciertamente no fue el caso. No se trataba para mí de un sistema del que pudiera gloriarme como propio, sino de uno que me satisficiera. Tampoco era mi caso como el de muchos que, sobre todo después del gran revuelo producido por Kant y por Fichte, se lanzaron a la filosofía simplemente porque no habían aprendido otra cosa, y porque consideraron que en la filosofía resultaba más fácil salir adelante sin conocimientos; contaba yo con más de *una* región del conocimiento humano a la que podía dedicarme para mi deleite y a la que me sentía atraído por mis tempranas inclinaciones. Así que entonces solo quería explicar el sistema de Fichte, aunque nunca había sido *oyente* suyo, lo que hago notar solo como rectificación histórica, y no para descargarme del agradecimiento a él o para negarlo como maestro y predecesor, porque lo ha sido para mí, como lo ha sido en todo, en la medida en que ha sido el primero en darle voz a una filosofía basada en la libertad, en la autonomía del yo, y en haber fundamentado en la

autosuficiencia del yo no solamente, como Kant, la filosofía práctica, sino también la teórica y, por consiguiente, toda la filosofía; por lo tanto, yo busqué entonces, en primer término, mostrar únicamente *cómo* se podía pensar que con el yo humano todo estaba puesto. Esta exposición del idealismo fichteano se halla incluida en mi sistema del idealismo trascendental, publicado en el año 1800. Si entre ustedes hay alguien que ahora o en el futuro quiera conocer con precisión y de manera documentada el paulatino desarrollo de la más reciente filosofía, no puedo sino recomendarle el estudio de este sistema del idealismo trascendental; habrá de reconocer allí ya, bajo la envoltura del pensamiento fichteano, el nuevo sistema que más tarde o más temprano tenía que romper dicha envoltura; en esa obra encontrará ya, en plena aplicación, aquel *método* que fue utilizado más tarde con mayor amplitud; y al encontrar ya allí ese método que se convirtió luego en el alma del sistema independiente de Fichte, habrá de convencerse de que era lo peculiar para mí, más aún, que me era de tal manera natural, que yo apenas si puedo *gloriarme* de él como de un *invento*, pero, precisamente por ello, menos aún puedo permitir que me lo arrebaten o permitir que algún otro se gloríe de haberlo inventado. No digo esto para gloriarme, sino únicamente

porque uno tiene la obligación de oponerse a la mentira, sobre todo cuando esta se halla refrendada por el silencio[5].

Así pues, la tarea que me impuse en primer lugar fue explicar la representación de un mundo objetivo, independiente por completo de nuestra libertad y, más aún, que la restringe, y hacerlo mediante un *proceso* en el que el yo, justamente por el acto de autoponerse, se ve involucrado sin pretenderlo, pero necesariamente. Una vez que el yo se constituye a sí mismo como objeto no puede evitar tomar distancia (en el sentido en que se dice: yo tomo distancia de esto o de aquello o lo ignoro), y no podría tomar distancia sin con ello restringirse, sin inhibir su actividad que tiende hacia lo ilimitado, sin que él mismo, que antes era la más pura libertad y como nada, se convirtiera para sí en algo, esto es, en algo restringido. La barrera, que Fichte había dejado caer por fuera del yo, cayó de esta manera en el yo mismo, y el proceso llegó a ser por completo inmanente, en el cual el yo se ocupaba únicamente consigo mismo, con la contradicción puesta en *él* por ser a la vez sujeto y objeto, finito e infinito. Es cierto que el yo, al haberse vuelto él mismo objeto, se había encontrado, pero no como lo *simple* que él era antes, sino como doble, como sujeto y objeto *a la*

[5] Lo que sigue ha sido tomado de un manuscrito de Erlangen (*Erlanger Manuskript*) del año 1822. Nota de Schelling.

vez —él era entonces *para sí* mismo, pero precisamente por ello había dejado de ser *en sí*—: esta contingencia puesta en él tenía que ser sobrepasada, y se demostró que los momentos de este sucesivo sobrepaso eran idénticos con los momentos de la naturaleza, proceso que se llevó adelante de nivel en nivel, de momento en momento, hasta el punto en que el yo irrumpió de nuevo desde la restricción a la libertad, y solo entonces se tuvo a sí mismo efectivamente o fue *para sí* mismo tal como era *en sí*, como la más pura libertad. Con ello se clausuró la filosofía teorética y comenzó la práctica. En la filosofía yo intenté primero un desarrollo histórico —toda la filosofía era para mí historia de la autoconsciencia, que yo formalmente dividí en épocas; por ejemplo, primera época de la sensación originaria (de la delimitación puesta en el yo por la auto-objetivación) hasta la intuición productiva—. Sin embargo, el instrumento era demasiado restringido para poder sacar de él toda la melodía. El principio para avanzar o el método se apoyaba sobre la distinción entre el yo que crece o se ocupa con la generación de la autoconsciencia, y el yo que reflexiona sobre él, a la vez que lo observa, es decir, filosofa. A cada momento era puesta una determinación en el yo objetivo, pero esa determinación era puesta en él únicamente para el observador, no *para él mismo*. De modo que cada vez el avance consistía en que aquello que en el

momento anterior era puesto en el yo únicamente para el que filosofaba, en el siguiente era puesto para el yo mismo objetivamente —para el yo mismo en él—, y de esa manera el mismo yo objetivo venía finalmente a ser llevado al punto de vista del filosofante, o el yo objetivo se igualaba por completo con el filosofante, es decir, con el yo subjetivo; el momento en el cual se lograba esa igualdad, en el que, por consiguiente, en el yo objetivo se había puesto lo mismo que en el subjetivo; era el momento de cierre de la filosofía, el cual se había asegurado con ello el final de esta última. Entre el yo objetivo y el filosofante venía a darse casi la misma relación que en los diálogos socráticos se da entre el alumno y el maestro. En todo caso, en el yo objetivo se hallaba puesto de manera encubierta *más* de lo que él mismo sabía; la actividad del yo subjetivo, del filosofante, consistía entonces en ayudarle al yo objetivo a conocer y tomar consciencia de lo puesto en él, y llevarlo así finalmente al pleno autoconocimiento. Esta manera de proceder, con la cual lo que en el momento anterior era meramente subjetivo se presenta cada vez como objeto, ha prestado también en el creciente desarrollo posterior servicios muy fructíferos.

Los comienzos de esta exposición del idealismo se hallan en los diversos tratados que han sido impresos de nuevo en la primera parte de mis escritos filosóficos. Quien quiera

concederme el honor de juzgar el proceso de mi desarrollo filosófico y, sobre todo, quien quiera conocer realmente el principio *heurístico*, el principio del descubrimiento que me ha guiado, tiene que retroceder hasta ahí.

La filosofía de la naturaleza

Paso entonces a la exposición del sistema, tal como ha surgido con total independencia de Fichte. En este, entonces, ya no fue del yo finito o humano del que se partió, sino del sujeto infinito, a saber: 1) del sujeto sin más, porque es lo único *inmediatamente* cierto, pero 2) del sujeto *infinito*, esto es, de aquel que *nunca* puede dejar de ser sujeto, nunca puede sumergirse en el objeto, convertirse en mero objeto, como le sucedió a Spinoza por un acto del que él mismo no fue consciente.

El sujeto, al ser pensado todavía en su pura sustancialidad, en esa medida se halla aún libre de todo ser, y aunque *no* es nada, es sin embargo *como* nada. No es nada, porque es en efecto sujeto; *como* nada, porque no es objeto, no está siendo de manera objetiva. Pero no puede mantenerse en esa abstracción, le es asimismo natural quererse a sí mismo *como* algo y, por consiguiente, como objeto. Pero la diferencia entre *este* volverse objeto y el que tuvo que preceder también a la idea de sustancia spinocista, es que este último se llevó a cabo con la pérdida total de sí mismo; por lo tanto, pasa a ser objeto

por completo y sin restricciones, y se lo encuentra únicamente como *tal* (como objeto); mientras que aquel sujeto no es un ciego autoponerse, sino más bien un autoponerse *infinito*, es decir, que en el volverse-objeto no deja de ser sujeto; infinito, por consiguiente, no en sentido meramente *negativo* de que únicamente no es finito o que no podría volverse finito, sino en el positivo *de que* puede hacerse finito (volverse algo), pero resurge victorioso de toda finitud de nuevo como sujeto, *o*: que él, a través de todo volverse finito, volverse objeto, solo resurge de nuevo a una nueva potencia de la subjetividad.

Pero justo por ello, porque esta es su naturaleza, la de no poder ser nunca meramente objeto, sino siempre y necesariamente ser igualmente sujeto, es por lo que el movimiento ha comenzado, o su ser ha puesto su comienzo, y es un movimiento que está avanzando necesariamente.

El comienzo es, naturalmente, el primer volverse algo, el primer volverse objetivo; porque con este primer volverse objetivo —como consecuencia de la *infinitud* del sujeto según la cual a cada volverse-objetivo lo sigue inmediatamente una potencia superior de la *subjetividad*— se ha establecido el fundamento de todo incremento y con ello del movimiento mismo. Lo más importante es entonces la explicación de ese comienzo, de ese primer ser algo. Esto ha sido pensado de la siguiente manera. El sujeto, *pensado* todavía en su pura sustancialidad o esencialidad, antes de todo acto, es, como

ya se indicó, en verdad no nada, pero es pensado *en cuanto que* nada; este *en cuanto que* expresa siempre algo que va más allá de la esencia y se refiere, según esto, al ser objetivo, al ser que va más allá de la esencia; por eso, cuando se dice que el sujeto o yo en su pura sustancialidad era *en cuanto que* nada, esto no expresa nada diferente a la negación de todo ser objetivo. Por el contrario, cuando decimos de él en primer lugar: es *en cuanto que* algo, con ello precisamente se viene a expresar que ese ser-algo es, en cuanto que *ser*, algo accesorio, añadido, adjuntado, en cierto sentido contingente. El *en cuanto que* designa aquí un atraer, una atracción, un ser que ha sido atraído. ¡Para explicarlo! Hay ciertas propiedades morales y otras que uno justamente solo *tiene* en cuanto que *no* las tiene, o, como se dice en alemán, en cuanto uno no se reviste de ellas[1]. Por ejemplo, el verdadero donaire solo es posible sin tener consciencia de ello; por el contrario, una persona que piensa en su donaire, que se reviste de él, deja de tener donaire, y cuando pretende comportarse con donaire da la impresión contraria. Lo mismo ocurre con la desinhibición[2]. Ser desinhibido es en todas partes algo

[1] La expresión en alemán es: *inwiefern man sich dieselben nicht anzieht*.

[2] Schellling utiliza el término *Unbefangenheit*, que corresponde a "naturalidad", "espontaneidad", "ingenuidad". Se ha escogido "desinhibición" porque luego hablará de *befangen* como lo opuesto, que se traducirá por "inhibido". Nota del traductor.

que uno no sabe; una vez que eso mismo deviene objeto se convierte en inhibición. Si *usted* aplica estas indicaciones a lo presente, entonces el sujeto es, en su pura esencialidad *en cuanto que* nada —una total desnudez de todas las propiedades— hasta ahora únicamente eso mismo, y, en esa medida, una total libertad de todo ser y frente a todo ser; pero le es inevitable revestirse de sí mismo, porque solo es sujeto *para* que se vuelva objeto para sí mismo, ya que se supone que no hay nada *fuera* de él que pudiera volverse objeto para él; pero al revestirse de sí mismo ya no es más en cuanto que *nada*, sino *en cuanto que* algo —en ese autorrevestimiento se convierte en algo; por consiguiente, en el autorrevestimiento se halla el origen del ser-algo o del ser objetivo como tal. Pero el sujeto no puede nunca apropiarse de sí *en cuanto que* es aquello que él es, porque justo en el autorrevestirse *se vuelve* otro; esta es la contradicción-fundamental y, podríamos decir, el infortunio en todo ser —porque, o bien *se deja ser*, y entonces es en cuanto que nada, o bien se reviste de sí mismo, y entonces es un otro y desigual consigo —y ya no es desinhibido con el ser, como lo era antes, sino que se ha inhibido con el ser —él mismo siente ese ser como algo añadido y por consiguiente contingente. Tenga *usted* en cuenta que, según esto, el primer comienzo es pensado expresamente como algo contingente. El primer *existente*, ese *primum existens*, como lo he llamado, es entonces también

el primer contingente (contingencia originaria). De modo que toda esta construcción comienza con el surgimiento del primer contingente —desigual consigo—, comienza con una *disonancia*, y *tiene* en efecto que comenzar así, Porque previamente —*antes* de haber atraído al ser, en su ser *en* y *antes de* sí, el sujeto era también infinito, pero en cuanto que tenía todavía ante sí la finitud, pero justamente por ello no es puesto allí todavía *en cuanto que* infinito; para ponerse *en cuanto que* infinito tiene que haberse purificado de esa posibilidad de ser también lo finito, de modo que la finitud misma se le vuelve un medio para ponerse *como* infinito (esto es, como liberado del ser, porque no hay aquí otro concepto que se asocie con la palabra "infinito"). Únicamente mediante una contraposición efectiva podía ser elevado a su verdadera esencia, podía lograrse *en cuanto que* infinito.

Yo quiero explicar esto último con otra formulación, aunque por completo equivalente.

El sujeto, que en primer término es sujeto *puro*, que no está presente para sí mismo —al quererse *tener*, al volverse objeto para sí mismo—, se halla afectado por una contingencia (contingencia es lo opuesto a la esencia). Pero *con ello* no hay que suprimirlo en cuanto *esencia*[3], porque no es

[3] Cabe recordar que el término *Wesen* (esencia) tiene también la connotación de "entidad". Nota del traductor.

mera esencia sin más, sino *de manera infinita*. De modo que esa contingencia se le convierte únicamente en oportunidad para que, al retornar *dentro* de su esencia, se ponga frente a aquello contingente *en cuanto que* esencia, lo que antes no era. En sí y ante *sí era esencia* (= libertad con respecto al ser), pero no *en cuanto que* esencia, porque tenía todavía ante sí aquel acto funesto, por decirlo así, de atraerse a sí mismo; se hallaba todavía ante aquella pendiente de la cual no podía *él mismo sustraerse.* Porque, o bien se detiene (se queda *tal como* es, por consiguiente, puro sujeto), y así *no es* viviente, y él mismo es como nada, o bien se *quiere* a sí mismo, y entonces deviene otro, desigual consigo mismo: *sui dissimile*. Es cierto que se quiere *como* tal, pero justamente esto viene a ser *inmediatamente* imposible; en el mismo querer, él se vuelve ya otro y se desfigura, pero con ello se entrega a sí mismo, porque en verdad solo le está negado ponerse *inmediatamente en cuanto que* esencia; aquel ser finito o inhibido —el único inmediatamente posible— se le hace presente a él mismo únicamente como mediación de sí *en cuanto que* ser-infinito, en cuanto que ser-esencia; en esa medida puede *querer* ese ser, aunque tampoco es aquello que él propiamente quiere. Este ser finito le proporciona el ponerse en un segundo nivel o en una segunda potencia —*ahora como* esencia. Esta esencia, puesta en la segunda potencia, es *lo* no-primigenio, con la única diferencia de

que ella (sin su propia intervención) es puesta a la vez *en cuanto que* esencia y, por consiguiente, fijada. Si llamamos A a la esencia o al puro sujeto, entonces el sujeto, antes de todo acto, no es *en cuanto que* A; por consiguiente no es así tampoco A de tal modo que no pudiera ser *no*-A o = B. Pero entonces se hace él mismo B al autorrevestirse, con lo cual deviene otro. Pero la necesidad de su naturaleza es la de ser sujeto *infinito*, A infinito, es decir, no poder ser objeto sin ser sujeto. No puede entonces ser B, sin ser *uno eodem-que actu* [con uno y el mismo acto] *como* A, no en la medida en que es B, pero sí bajo otra figura de su esencia. En esta ya no es más mero A, sino como A, *en cuanto que* A, porque ahora se halla ya excluida la posibilidad de ser no-A. Pero A puesta en cuanto que A ya no es simple A, sino A que *es* A, —no que sea y no sea, sino que lo es definitivamente. A que es A, es A duplicada con respecto a sí misma (en la antigua lógica, a esta manera de poner, en la que A no es puesta simplemente, sino que es puesta *en cuanto que* A, se la llamaba reduplicada o *reduplicatio*); de modo que A puesta como A ya no es simple A, sino duplicada, a la que (una vez que el concepto ha sido explicado) podemos simplemente llamar A^2, y tendríamos así, por una parte, A que se ha vuelto B y, por la otra, por el contrario y en tensión con respecto a aquella —pero por ello igualmente en elevación

mediante ella—, A^2 (A que se ha elevado a sí misma, porque esto significa A puesta en cuanto que tal).

De esta manera habríamos salido entonces de la unidad y llegado hasta la duplicidad, con la cual, como *ustedes* lo comprenden por adelantado, se ha establecido ya el fundamento de un ulterior avance necesario. Sin embargo, antes de seguir con ello, tengo aún que explicar el significado más preciso y determinado de esa oposición.

En A puesta *en cuanto que* A, en A^2, A, en la medida en que es B, se ha elevado a algo superior *a ella misma*. Pero necesariamente y siempre lo superior es a la vez lo que comprende y conoce a lo inferior, lo cual puede entenderse inmediatamente. El sujeto absoluto, que es *en cuanto que* nada, se hace *algo*, un ser ligado, restringido, inhibido. Sin embargo, es el sujeto *infinito*, es decir, que no puede sumergirse nunca ni en nada y, por consiguiente, al ser *algo*, es también inmediatamente lo que va más allá de sí mismo, es decir, lo que se comprende y se conoce a sí mismo *en* ese ser-algo. En cuanto que está siendo *algo* es lo *real*, en cuanto que lo comprende es lo *ideal*, por lo cual entran aquí a nuestra consideración también estos conceptos (de lo real y de lo ideal). Ahora bien, si esta historia del sujeto que se pone a sí mismo, que se genera a sí mismo en todas las determinaciones de su ser, es una historia verdadera y efectiva, entonces ese primer ser-*algo* del sujeto, así como

lo contrapuesto a él en lo cual él es en cuanto que sujeto —eso real y esto ideal, estas dos potencias del autoponerse de la autorrealización— tienen que poder demostrarse en la realidad, o tener una expresión correspondiente en la realidad. La *materia* ha sido declarada como esto primero, es decir, como aquel primer ser-*algo* simplemente del sujeto previamente libre y como sujeto que está siendo nada, por consiguiente, como sujeto enredado consigo mismo. Con el concepto de materia no se piensa por lo pronto sino aquello que está siendo algo simplemente, lo que ya no es nada, es decir, lo que ya no es libre. *Esta* materia, que es únicamente aquel mismo primer ser-algo, no es, en todo caso, *la* materia que vemos ahora ante nosotros, la formada y diversamente configurada, por consiguiente, tampoco es la materia corporalmente configurada; lo que designamos como comienzo y como primera potencia, como lo siguiente a la nada; es más bien la materia de esta materia, es decir, de la materia ya formada, cognoscible por nuestros sentidos, materia equipada con propiedades sensibles; su material, su fundamento; porque *aquella* materia que es únicamente el primer algo como tal vendrá a ser, como lo veremos pronto, el objeto de un proceso en el que ella se transformará y será convertida en fundamento de un ser superior, y solo en cuanto se convierte *en ello* asume aquellas propiedades sensiblemente reconocibles. Así pues, a este primer real, a

este primer ser-algo se le contrapone lo ideal, que es nada (a saber, no algo), pero como es lo contrapuesto al algo, como es la nada *puesta* en cuanto que tal o la pura esencia, en esa medida lo ideal es, precisamente por ello, él mismo *también* algo: diremos o, mejor, en el primer desarrollo de esta filosofía se dijo que esta esencia pura puesta como *tal* —la que frente a la materia es como *nada*— es la *luz*. Frente a la materia la luz es como nada, y sin embargo no es nada; aquello mismo que en la materia es como algo, en la luz es puesto como nada, y en esa medida, en todo caso, también como algo, pero como un algo diferente al puro *ideal*. Es claro que la luz no es materia, a lo que fue degradada por hipótesis anteriores. Si fuese materia, ¿cómo podrían darse cuerpos a los que la luz atraviesa directamente no solo en todas *direcciones*, sino en cada *punto* de su sustancia? Si se quisiera explicar esto mediante poros o mediante espacios intermedios vacíos, entonces el cuerpo transparente debería estar perforado directamente en cada punto de su superficie (porque es transparente en cada punto de su superficie) y tendría entonces que ser poro en cada punto de su superficie y, por lo tanto, no ser más que poro. (Justamente ahora, también la física observante se inclina a afirmar cada vez más la inmaterialidad que la materialidad de la luz. Es conocida la preferencia por la teoría ondulatoria, según la cual la luz es solo un accidente y, en esa medida, claro está, no

es materia, sino el accidente de una materia, lo que, como hipótesis, le ofrece al cálculo ciertas facilidades, de modo que solo es aceptable como lo es el átomo, cuyo peso lo determina incluso la estequiometría[4], aunque nunca haya visto uno de tales átomos. Por lo demás, resulta algo por completo repulsivo explicar el fenómeno de la luz, en donde el movimiento rectilíneo es dominante, con la representación de un *medium* ondulante. La filosofía de la naturaleza no declara la luz como inmaterial *en el* sentido de que es mero accidente, sino que es para ella también *sustancia*, pero inmaterial, como la sustancia extensa y pensante de Spinoza).

Así pues, la luz no es ella misma materia, pero es en lo ideal justamente lo que es la materia en lo real, porque llena el espacio a *su* manera, es decir, de manera ideal, igualmente en todas direcciones, como lo llena la materia; la luz es entonces el *concepto* de la materia, no algo así como interior o meramente subjetivo, sino que es el concepto de la materia puesto él mismo de manera objetiva; una determinación en la que me detengo un momento, porque me da la oportunidad de esclarecer un avance esencial de esta filosofía con relación a Fichte, e incluso más atrás.

[4] Estequiometría es la ciencia que permite medir el peso atómico en una reacción química. Nota del traductor.

Descartes, así como Spinoza, su sucesor, habían excluido por completo al pensamiento de la extensión y de lo extenso. Pero, por ejemplo, la luz es *en* el mundo extenso claramente un análogo del espíritu o del pensar, y cuando nosotros reducimos ese concepto indeterminado de un análogo a un concepto determinado, entonces la luz no es para nada distinta del espíritu o del pensar mismo, solo que en un nivel o potencia más profundo. Exactamente de la misma manera planteaba Fichte la oposición entre yo y no-yo. Es cierto que, siguiendo su propia doctrina según la cual únicamente el yo existe verdaderamente, había reconocido al yo también como la sustancia o como la esencia última de la naturaleza; él tuvo que afirmar de la naturaleza que también ella solo existía verdaderamente en cuanto que internamente o en su esencia era = yo, sujeto-objeto. Él debió afirmar esto, si no quería privarla de *toda* realidad por fuera de nuestras representaciones. De modo que tampoco Fichte conoció *algo* subjetivo a no ser en el yo *humano* o en el espíritu, mientras que de la luz, por ejemplo, se puede decir que es algo subjetivo, pero que está puesto en la *naturaleza* misma; aquello en donde la naturaleza es subjetiva frente a sí misma; de lo cual se sigue, asimismo, que la naturaleza no es algo *meramente* objetivo —*mero* no-yo—. El yo es asimismo el yo o lo primero subjetivo de la naturaleza, lo primero subjetivo *fuera de* nosotros. En ninguna parte, en ninguna

esfera hay algo meramente subjetivo o meramente objetivo, sino siempre una unidad de ambos. En todo caso, la luz pertenece para mí al mundo que *me* es objetivo, al mundo que para *mí*, que he sido elevado ya a un nivel superior, se *comporta* objetivamente, pero que en sí mismo tiene lo subjetivo. Solo frente a algo ideal todavía más elevado, por ejemplo, frente al saber humano, por consiguiente de manera puramente relativa, pertenece la luz al mundo real, pero, considerada en sí o también comparada con la materia, es ella a *su* manera o potencia asimismo algo ideal, como lo es el pensar humano en *su* potencia.

Ahora bien, de las determinaciones anteriores se sigue que los primeros momentos de ese infinito poner-se-a-sí-mismo o, como en esto consiste la *vida* del sujeto, que los primeros momento de esa *vida* son momentos de la *naturaleza*. La consecuencia de ello es que esta filosofía se sitúa con su primer paso en la naturaleza, o comienza con ella —claro que no para mantenerse en ella, sino para sobrepasarla luego con una constante elevación—, y se eleva así hasta el espíritu, hasta el mundo espiritual propiamente tal. Por eso esta filosofía podría llamarse en su comienzo filosofía de la naturaleza; pero la filosofía de la naturaleza era únicamente la primera parte o el fundamento del todo, porque la naturaleza misma era solo *un* lado del universo o de la totalidad absoluta, en la cual ha venido a realizarse ple-

namente el sujeto absoluto, es decir, el mundo relativamente ideal. El mundo del espíritu era el *otro* lado. La filosofía tuvo que descender a la profundidad de la naturaleza, solo para, desde allí, elevarse a las alturas del espíritu. De modo que la otra parte del sistema era la filosofía del espíritu. Por consiguiente, si se llamó al sistema todo filosofía de la naturaleza, se trataba de una *denominatio a potiori* [denominación por lo mejor] o propiamente *a priori*, como una denominación a partir de aquello que en el sistema era lo precedente, lo primero, pero por ello mismo más bien lo subordinado. En el fondo, era difícil encontrarle un nombre a ese sistema, justamente porque contenía, superadas *en sí*, la oposiciones a todos los sistemas anteriores; de hecho no se lo podía llamar materialismo ni espiritualismo, realismo ni tampoco idealismo. Se lo hubiera podido llamar idealismo-real, ya que en él el idealismo tenía como base un realismo y se lo desarrolló a partir de un realismo. Solo que en una ocasión, en el Prólogo, es decir, en la parte exotérica de mi primera exposición de ese sistema, yo lo había llamado el sistema absoluto de la identidad, precisamente para indicar que en él no se afirmaba ni un real unilateral ni un ideal unilateral, sino que en aquello que, a partir de Fichte, se acostumbra a llamar lo real, y en aquello que se acostumbra a llamar lo ideal, se piensa únicamente un sujeto último. Pero también esa denominación fue interpretada erróneamente, y fue

utilizada, por quienes no se introdujeron en el interior del sistema, para deducir de ella, o para hacerle creer al público no informado, que en ese sistema se habían suprimido *todas* las diferencias, a saber, la diferencia entre materia y espíritu, entre lo bueno y lo malo, incluso entre verdad y error, y que según ese sistema todo era uno en el sentido ordinario. Voy a continuar entonces con su exposición.

Teníamos, así, las dos primeras potencias, la materia, por un lado, como expresión del primer sujeto puro y libre, inhibido todavía con o de sí mismo, y la luz como expresión del sujeto puesto *en cuanto que* libre y desinhibido, pero que, justamente por ello, ya no puede ser el sujeto *total* o absoluto, precisamente porque es el sujeto puesto *en cuanto que tal*. Mientras que el sujeto absoluto es todavía *puramente* infinito; por lo tanto, no puesto todavía *en cuanto que tal*. Ahora hay que mostrar cómo, a partir de este punto, siguió avanzando el desarrollo. Aquí viene a cuento, en primer lugar, el auténtico principio del desarrollo, o el *método*, que se apoyaba en el presupuesto de que siempre aquello que en un nivel anterior es puesto todavía como subjetivo en el siguiente se vuelve él mismo objetivo – y se adjunta como objeto para que de esa manera surja por fin el objeto más completo, pero que *sea* finalmente el último sujeto, el único que permanece y el cual ya no *podrá* volverse objetivo (porque ahí están todas las formas), que *sea* por lo tanto

realmente el sujeto supremo puesto en cuanto tal, porque aquello que *a lo largo* del desarrollo aparece como sujeto lo es solo por un momento, pero en el momento siguiente lo encontramos ya, con lo perteneciente al objeto, puesto él mismo de nuevo objetivamente. El sujeto es la tendencia necesaria a lo objetivo, esta lo *agota*.

Ustedes ven por sí mismos que este método no era algo exterior aplicado desde afuera a los objetos, sino que era interno, inmanente, inherente a los objetos mismos. No era el sujeto que filosofa, era el objeto mismo (el sujeto absoluto) el que se movía según una ley que *le* era inherente, según la cual aquello que en nivel anterior es sujeto en el siguiente deviene objeto. Así —incluso en el momento presente— la luz, es decir, lo relativamente ideal, se contrapone a la naturaleza, a la materia, como *sujeto* al *objeto*. Ahora bien, esto ideal tiene entonces también que unirse él mismo al objeto, volverse *objetivo*, para que de esa manera surja el objeto total, pleno. *En* este primer ideal se encuentra ya de nuevo escondido uno superior que se mantiene más atrás, el cual no se hace presente ni resulta distinguible antes de que aquel se haya vuelto él mismo real. Pero no puede volverse real u objetivo sin tomar parte, con ello, en el ser de la materia (que se ha tomado todo el espacio de lo objetivo), es decir, sin tomar posesión de la materia de lo que había sido hasta ahora, sin dar lugar a un *tercero*, del cual la materia y

la luz no son ellas mismas más que accidentes o atributos. Los que anteriormente (en el momento precedente) eran todavía cada uno por sí-mismo: materia y luz, deben ser, en el momento siguiente, solo atributos comunes de algo superior, de un tercero, subordinados *ambos* conjuntamente a una potencia superior. Ahora bien, aquello que yo llamo materia no puede aceptar sin oposición ese despojamiento de su ser ella misma. Con ello se da inicio, entonces, a un proceso en el cual, como lo indiqué ya previamente, la materia es considerada como mero *fundamento* de un ser superior o es convertida en ello. Este momento fue llamado el *proceso dinámico*, el cual a su vez tiene sus momentos. Como *fenómenos* de tales momentos son considerados el magnético, el eléctrico y el químico, reconocibles en la naturaleza: los tres momentos de un proceso perceptible ahora en la misma naturaleza que avanza siempre, a los que distinguimos como magnetismo, electricidad y quimismo; momentos que han sido asumidos también como momentos del *surgimiento* originario de la materia formada y diferenciada (dotada de propiedades diferenciables). En referencia a ello, yo las he llamado las tres categorías de toda génesis material o las tres categorías de la física. Ahora bien, ese proceso dinámico es un mero pasar y viene a descansar siempre sobre la tensión mutua entre ambas potencias; el quimismo, por ejemplo, no es más que el fenómeno en el cual logra extinguir y anular

siempre de nuevo las determinaciones superiores puestas por el magnetismo y la electricidad en la materia que opone resistencia. En el proceso dinámico, la materia afirma siempre su autorrealidad, pero en el momento en el que ella pierde su autosuficiencia o su posición consistente frente a lo ideal, se hace presente un sujeto más elevado con respecto al cual ambas se comportan entonces como meros atributos comunes; a este sujeto queremos llamarlo A^3. Es el sujeto o el espíritu de la naturaleza orgánica, el espíritu de la vida que opera ahora con aquellas potencias, con luz y materia como *propias*. Por lo demás, la materia ya no es considerada como sustancia; de hecho, el organismo es organismo, no por la sustancia material que cambia constantemente, sino solo por la manera o la forma de su ser material. La vida pende de la forma de la sustancia, o para la vida la *forma* se ha vuelto esencial. Por consiguiente, la actividad del organismo no tiene tampoco como propósito inmediato el mantenimiento de su sustancia, sino el mantenimiento de la sustancia en esa forma en la cual ella es precisamente forma de la existencia de la potencia superior (A^3).

El organismo recibe su nombre del hecho de que lo que antes parecía ser para sí mismo, ahora es sólo una *herramienta*, un órgano de algo superior. En el momento anterior —todavía en el proceso dinámico— la materia afirma su ser propio y asume en sí solo como accidentes esas formas ac-

tivas que hemos designado como magnetismo, electricidad y quimismo. Un cuerpo inorgánico puede estar o no estar en estado eléctrico sin inconvenientes para él mismo, mientras que, por el contrario, las formas activas son *esenciales* para la materia orgánica; un músculo, por ejemplo, pensado sin capacidad de contraerse y expandirse o sin irritabilidad, ya no es propiamente un músculo.

Ahora bien, si lo real como *tal* solo se presenta en tensión frente a lo ideal, entonces ahora, cuando ambos se hallan subordinados a una potencia superior, ya no existe ni lo uno ni lo otro como *tales*, sino únicamente lo tercero, en lo cual son uno, con respecto al cual ambos se han entendido y para el cual no hay otro nombre distinto al de viviente.

Sin embargo, esa subordinación, *a su vez*, solo puede lograrse gradualmente, por lo tanto, a través de un proceso. Porque la materia sigue buscando siempre afirmar su autosuficiencia, como, por ejemplo, en esos deshechos inorgánicos de los crustáceos que certifican su dependencia de la vida únicamente por la forma que les ha sido impresa externamente, pero que interiormente son inanimados; lo inorgánico, es decir, la materia que afecta a un sí-mismo, está puesta aquí al servicio del organismo, pero sin estarle sometida a él por completo. El sistema óseo de los animales superiores es justamente eso inorgánico, solo que introyectado y formando parte del proceso vital, mientras que en

los animales de orden inferior (los moluscos) se halla por fuera y aparece como costra o caparazón. El animal, incluso de las clases superiores, contiene todavía en la *diversidad* de sus órganos indicaciones o reminiscencias de las etapas a través de la cuales *todo* el proceso orgánico fue ascendiendo. *Durante* el proceso mediante el cual surge la naturaleza orgánica, aquello superior al que hemos denominado A^3, se sigue comportando en parte *subjetivamente*, porque aún no se ha realizado por completo. Los niveles a través de los cuales avanza hasta su completo volverse objetivo son señalados por las diversas organizaciones. (En el completo desarrollo del sistema, fue este el lugar donde se examinó la diferencia entre el reino vegetal y el animal, y además se explicó la sucesión escalonada de las organizaciones animales. Aquí solo puedo ofrecer un mero bosquejo general; *aquí*, donde el sistema no es considerado él mismo como objeto, sino únicamente en función de lo histórico, no puedo introducirme en cada una de las investigaciones, en las numerosas mediaciones que elaboran una y otra vez los pasajes de un nivel al otro de la vida orgánica).

Esta doctrina, según la cual aquello que en una escala inferior se presenta como estar siendo ahí, en una escala superior se vuelve algo que relativamente no es un estar siendo, es decir, justamente como mera *escala*, y que, por lo tanto, se halla rebajado a ser solo medio; esta doctrina tan

sencilla y que se fundamenta en la naturaleza *inmediata* de cada avance, y que era igualmente un asunto de la filosofía y fue formulada por esta, ha penetrado ya en la investigación de la naturaleza y se la aplica con gran amplitud.

Una vez que el proceso (orgánico) ha llegado a su meta, lo hasta ahora subjetivo se hace presente él mismo de nuevo como objeto; termina su reino, su señorío, para darle lugar de nuevo a una potencia superior. (Ya no surgen más organizaciones *originarias*. En esa medida, pertenece al pasado también en lo histórico ese principio originariamente organizador y que hace surgir las organizaciones). Por consiguiente, el principio de la vida orgánica, con respecto o en relación con el principio superior del *siguiente* periodo, pertenece él mismo al mundo objetivo y, en esa medida, es incluso objeto de la investigación empírica de la naturaleza. El momento en el que eso, *hasta ahora* lo más elevado, el A^3, se vuelve él mismo por completo objetivo y, por lo tanto, se subordina a un sujeto todavía superior, es el nacimiento del ser humano, con el cual la *naturaleza* como tal ha llegado a su plenitud, y comienza un nuevo mundo, y una sucesión de desarrollos por completo nueva. El *comienzo* de la naturaleza fue precisamente ese primer ser-*algo*, y todo el proceso natural se dirigió únicamente a la superación de ese mismo *en* su autosuficiencia o sustancialidad, a convertirse él mismo en mera forma de existencia de algo superior. Así pues,

luego de que ese primer ser fue liberado de su parcialidad y de que, justo por haberse subordinado a algo superior, fue conducido de nuevo a la libertad, aquella que en lo orgánico había obtenido en parte en los movimientos espontáneos de los animales, entonces el proceso natural había llegado a su fin; lo subjetivo que se presenta ahora ya no tiene nada que ver de manera inmediata con el ser, como lo tenían las potencias anteriores, puesto que lo tiene ante sí como algo listo, pleno, consumado; la potencia superior que ahora se eleva de nuevo *por encima* de este mundo del ser tiene con este únicamente una referencia *ideal*, o él solo puede ser *saber*, ya que lo que se relaciona de nuevo como superior frente a la *totalidad* del ser comprendiéndolo solo puede ser *saber*. Habríamos entonces llevado así el sujeto hasta *el* punto en donde es puro saber o donde él es aquello cuyo *ser* consiste ya únicamente en saber, al que no podemos demostrar como una cosa o como materia (*aquí* se hallaba explicada la inmortalidad del alma o de aquello que en nosotros consiste únicamente en saber, mejor y con más claridad que en todas las anteriores teorías, para las cuales, además, la existencia de eso simple e inmaterial, como ellas lo llamaban, no era más que una contingencia, mientras que en aquella progresión se mostraba como *necesario*), y en esa progresión tiene que llegar un punto donde el sujeto ya no se rebaje más a la materia, donde sea *únicamente* saber, por consiguiente,

puro saber, esto es, puro espíritu, y en donde todo lo que pudiera ser además e *inmediatamente* lo tenga ya *fuera* de sí, como *algo otro* frente a sí, como algo *objetivo* para él mismo. Sin embargo, el sujeto se mantiene, es cierto, en referencia *ideal*, pero sin duda necesaria, con aquello que tiene ahora ante sí; porque justamente es *puro* saber solo porque tiene ya ante sí la totalidad del ser; porque *en sí* no es otro sujeto sino el mismo que, en el obrar primero e inmediato devino materia, como luz en una potencia superior, como principio vital en una aún más elevada; de modo que si se pudieran quitar esos momentos anteriores frente a él, el sujeto solo podría de nuevo comenzar allí donde había comenzado, y una vez más —en ese determinado nivel— sería elevado a esa potencia de sí mismo para ser *de nuevo* puro pensar; él es puesto como puro saber no en sí, sino únicamente en virtud de ese nivel, es decir, en la medida en que tiene ante sí aquellos momentos, en la medida en que, habiéndose ya purificado de tales momentos, que en él, el absoluto o considerado en sí, eran en cuanto que posibilidades, los tiene ahora *fuera de* sí y, por lo tanto, los ha asimismo excluido; como puro saber él no es en sí, sino solo mediante su potencia, como A^4; pero entonces tal como él se presupone a sí mismo en las potencias anteriores. Precisamente por eso se halla en referencia necesaria e insuperable a aquellos momentos anteriores; pero en referencia *inmediata* a *aquello*

en lo único donde se encuentra el cierre y el final del ser precedente, es decir, en el ser humano (porque el momento siguiente tiene siempre que mantener al anterior como su base inmediata); es, por consiguiente, puro saber que, si bien se remite a la naturaleza en su totalidad, tiene sin su referencia *inmediata* únicamente al ser humano y, en esa medida, es saber humano. Con lo cual se hace presente una nueva serie de momentos que no puede evitar ser paralela a la serie de momentos que ya hemos conocido en la naturaleza. Pero la diferencia estriba en que lo que allí sucede en lo real aquí todo sucede solo en lo ideal.

También aquí el primer nivel será de nuevo lo objetivo o finito; el segundo, el sujeto puesto como *tal* o lo infinito; el tercero, la unidad de ambos; pero así como allí, en la naturaleza, lo real y lo ideal, materia y luz, son ambos *objetivos* o *reales*, *aquí* (en el mundo espiritual que apenas comienza) lo real y lo ideal, a pesar de la contraposición, son ambos únicamente algo ideal. El sujeto, al que hemos determinado como elevado por encima de la naturaleza en su conjunto, es inmediatamente solo puro saber, infinito *en tanto que tal* y en total libertad; *en esa medida* se halla de nuevo en el mismo punto que el primer sujeto puesto en su pura libertad e infinitud, pero se encuentra en referencia inmediata con algo finito y delimitado, con el ser humano; y como no ha podido evitar convertirse en el alma inme-

diata de este, está asimismo obligado a participar de todas sus determinaciones, relaciones y delimitaciones, y de esa manera, como se introduce en todas las formas de la finitud; está obligado a a finitizarse y, aunque él mismo sigue siendo siempre ideal, a involucrarse con la necesidad (ideal) que impera en el ámbito del ser o de lo real. Ahora bien, de esta relación del saber que es infinito dentro de sí con algo finito a lo cual se halla referido, se ha derivado el sistema completo de las representaciones necesarias, así como de los conceptos, según el cual se determina el mundo objetivo para la consciencia humana; se ha desarrollado aquí el lado propiamente cognoscitivo o teorético de la consciencia humana; el contenido completo de la crítica kantiana a la razón, aunque corregido, o *lo que en ella* era contenido de la completa filosofía teorética, fue subsumido aquí dentro del sistema total, pero como contenido de un mero momento. Ahora bien, como de esa manera el saber en sí libre e infinito se imagina lo finito, y mediante un nuevo rebajamiento al mundo real se ve atrapado por la necesidad, aparece entonces él mismo como saber necesario y atado: justamente con ello se establece el fundamento para una nueva elevación; porque el sujeto insuperable se aparta también de esa atadura que ha asumido en el ser humano, refugiándose de nuevo en su esencia, y es puesto, por oposición a su atadura, *como* sujeto libre, como segunda potencia de sí mismo y

fuera de esa necesidad, como quien la domina, la maneja y la comprende; la oposición que recorrió la serie completa obtiene aquí su expresión suprema como oposición entre necesidad y libertad. La necesidad es aquello con lo que el ser humano tiene que habérselas en su conocimiento, a la que se halla sometido en el conocer; la libertad es libertad del obrar y del hacer; todo obrar supone un conocer, o en el obrar el ser humano se hace su propio conocimiento de nuevo objetivo y se eleva *por encima* del mismo; lo que *en el* conocimiento era sujeto, deviene en el obrar objeto, instrumento, órgano; y si acaso no les ha quedado claro antes o hasta ahora cómo se lleva a cabo ese pasar del sujeto al objeto o ese objetivarse de lo que recientemente era subjetivo, *ustedes* tienen aquí un ejemplo muy obvio. (Imagen de la línea magnética).

Así pues, en una nueva elevación mediante la cual la necesidad puesta en su conocimiento se vuelve ella misma de nuevo objetiva, el sujeto se libera justamente de esa necesidad y aparece ahora como libre, no ciertamente con respecto al conocer o al saber, pero sí con respecto al obrar. Pero con ello no se ha suprimido la oposición, sino que más bien se la pone; oposición entre libertad y necesidad que, mediante ramificaciones cada vez más extensas que no puedo exponer aquí, asume finalmente aquel elevado

sentido que tiene en la *historia*, en donde no opera el individuo, sino la especie entera.

Este era entonces el punto del sistema donde se pasaba a la esfera del obrar, a la filosofía práctica, donde, según esto, venía a considerarse la libertad moral del ser humano, la oposición entre bien y mal, y el significado de esta oposición; pero donde se consideraba sobre todo también el *Estado* como una mediación, aunque sin duda subordinada, entre libertad y necesidad, como un producto de la humanidad en lucha entre ambas, y finalmente la *historia* misma como el gran proceso en el que la humanidad entera se halla involucrada. De esa manera, la misma filosofía, que en un nivel más temprano era filosofía de la naturaleza, se volvía aquí filosofía de la historia. En esta se mostraba cómo una libertad sin barreras, que no estuviera refrenada por ninguna legalidad, conducía a una visión desoladora y desesperanzadora de la historia. Aquí, donde se presenta la mayor y más trágica disonancia, con la cual el abuso de la libertad nos enseña a convocar de nuevo a la necesidad, se ve al ser humano obligado a reconocer algo que es superior a la libertad humana. Una vez que el deber lo ha decidido, no podría ordenarle al ser humano estar tranquilo sobre las consecuencias de su obrar, si a este mismo no le estuviera permitido ser consciente de que su *obrar* proviene ciertamen-

te de él, de su libertad, pero las *consecuencias* o lo que de ese obrar se deriva para todo el género humano dependen de alguien diferente y superior, el cual, a través del obrar más libre e incluso ilegítimo del individuo, dispone y establece una legalidad superior.

Sin este presupuesto, el valor despreocupado por completo de las consecuencias de su obrar nunca hubiera podido entusiasmar al espíritu del ser humano para hacer lo que el deber manda; sin este presupuesto nunca un ser humano podría atreverse a emprender una acción de grandes consecuencias, aunque le fuera prescrita por el deber más sagrado. De modo que aquí se viene a establecer, *para* la historia misma, una necesidad que se mantiene y se afirma incluso frente a la libertad moral y que, por lo tanto, no puede ser necesidad *ciega* (por encima de la cual, en todo caso, se eleva la libertad), sino que más bien solo sirve de mediadora de la libertad con la necesidad, porque ella misma no entra en conflicto con la necesidad (como ocurre con la libertad humana), y se mantiene libre frente a ella, no solo de manera relativa, sino *absoluta*, siempre *providencia* y, por lo tanto, *sujeto* siempre y frente a todo —sujeto puro, libre, ajeno y, por consiguiente, verdaderamente infinito. Aquí ha llegado entonces la filosofía a aquel sujeto último, victorioso sobre todo, que ya *no* volverá a ser objetivo, sino que se mantiene siempre sujeto; al cual el ser humano tiene

que conocer, ya no como sí-mismo, como ocurre en el saber, sino como *por encima* del sí-mismo, y, justamente por ello, como *por encima* de todo, a quien, *en último término*, todo está sujeto, y que ahora ya no *es* mero espíritu y providencia, como en la primera salida, sino que también como providencia se ha *aclarado* y *muestra* al final lo que al comienzo ya era. La última tarea podría entonces consistir simplemente en mostrar la relación de este sujeto —por su misma naturaleza inabordable y que habita como en una inabordable luz, porque nunca puede volverse objeto— con la consciencia humana, *porque alguna relación con esta debe corresponderle*. Pero como ya se ha dicho que él nunca, ni mediante ningún avance, puede volverse objeto, sino que se mantiene como dominador sobre todo, no puede pensarse ninguna otra relación que la de la mera manifestación. Como él mismo ya no se vuelve o no puede volverse objeto, solo se puede decir que él se manifiesta. Cabe preguntar, entonces, si en la consciencia humana son demostrables tales manifestaciones o, para emplear una expresión leibniciana que aquí se podría aplicar de la manera más adecuada, si pueden demostrarse en la consciencia humana tales fulguraciones de aquel ser supremo, elevado por sobre todo; fenómenos en los que el sí-mismo humano se comporta como instrumento u órgano de aquel ser supremo; porque lo que simplemente se manifiesta no obra de manera inmediata, sino solo mediante

algo otro. (Así es a todo lo largo de proceso). Ahora tenemos que recordar que aquel sujeto supremo es en verdad en sí únicamente uno, pero, en relación con los dos lados del universo que se halla ahora consumado ante nosotros, puede ser pensado bajo tres figuras; ya que, justamente porque es lo *supremo* y, *como todo se halla bajo él*, es también lo último, es finalmente el productor de la naturaleza, del mundo real, así como señor del mundo espiritual, del ideal, y asimismo el mediador entre ambos, al comprenderlos como uno cabe[5] sí. Ahora bien, como productor, habrá de manifestarse igualmente en el ser humano mediante producción, es decir, como producción real: 1) como el poder que tiene sobre lo material, sobre la materia, para poder dominarla y obligarla a ser expresión del espíritu, más aún de las ideas supremas mismas —hasta allí llega el arte visual meramente *como tal*—, pero 2) en la poesía, que es puesta antes del arte visual y con la cual este mismo se halla en una relación instrumental, habrá de manifestarse como espíritu que tiene poder de producir el material mismo o crearlo.

[5] El término "cabe" lo reconoce el *Diccionario de la Real Academia* como "preposición en desuso", cuyo significado es "cerca de, junto a"; en la teología cristiana se lo ha utilizado para referirse a las relaciones entre las personas de la Trinidad, a las cuales Schelling está haciendo referencia. Nota del traductor.

La verdad suprema o perfección de la obra de arte plástico no consiste en la mera concordancia con la criatura o con el modelo creado, sino en que el espíritu mismo de la naturaleza aparezca como si se lo hubiera producido; en ella se manifiesta entonces una actividad que ya no tiene ella misma el carácter de criatura, sino que uno cree ver en ella al creador. En la obra suprema de la poesía unida con el arte visual; en la obra suprema del arte poético: la tragedia; en la tormenta de pasiones furiosamente contrapuestas, donde enmudece para el actor mismo la voz de la razón, y el capricho y la anarquía, al entremezclarse cada vez con mayor profundidad, terminan convertidos en una espantosa necesidad; en medio de todos esos movimientos aparece el espíritu del poeta como la callada luz que aún sigue viva, como el único sujeto que se mantiene por encima, inmóvil incluso en medio de la violenta agitación, como sabia providencia capaz de guiar las mayores contradicciones hacia un satisfactorio final.

Aquí se manifiesta aquello supremo como genio del *arte*. Si el arte es lo más objetivo de la actividad humana, la *religión* es su parte subjetiva, en la medida en que esta, a diferencia del arte, no se propone poner un *ser*, sino una relación con aquel sujeto supremo de todo lo que está siendo. Se revela aquí, por consiguiente, aquel sujeto supremo justamente como aquello frente a lo cual todo se derrumba

en la nada, y lo hace en el entusiasmo de aquellos héroes ético-religiosos mediante los cuales la humanidad misma se muestra glorificada y divina.

Hay una tercera actividad humana que unifica lo objetivo del arte y lo subjetivo (o el sometimiento) de la religión dentro de sí: la *filosofía*. Ella es objetiva como el arte, porque muestra la andadura del creador que, como productor, camina de nivel en nivel, atravesándolos todos, pero sin detenerse en *ninguno*. Ella es subjetiva como la religión, porque trae todo a la realidad, lo muestra o lo pone como *existente*, para finalmente entregárselo a la responsabilidad del espíritu que es en sí mismo el sujeto supremo.

Arte, religión y filosofía son las tres esferas de la actividad humana, las únicas en las que se manifiesta el espíritu supremo como tal; él es el genio del arte, el genio de la religión, el genio de la filosofía. Únicamente a estas tres esferas les está concedida la divinidad y, por consiguiente, también un entusiasmo originario (todo otro entusiasmo no es más que derivado, y así como Homero ha sido llamado divino por el testimonio unánime de los siglos, así también lo ha sido Platón por la posteridad). Si consideramos a aquel sujeto supremo, no en algunas de sus relaciones particulares, sino simplemente y en general, entonces no nos queda para él ningún otro nombre que aquel que le han dado todos los pueblos sin distinción, el nombre de Dios; no solo Dios,

no *Theou*, sino *tou Theou*, del Dios determinado, de aquel que es Dios. En este concepto viene a culminar entonces la filosofía, y después de que han desaparecido y se han derrumbado las tres potencias del mundo real y del ideal, como otros tantos dominadores sucesivos, él es el último, el único sobreviviente en el que la filosofía descansa de su trabajo y festeja a la vez su Shabat.

De esta manera se ha presentado *una* línea, *un* avance constante y necesario que va desde lo más profundo, que se nos manifiesta, hasta lo supremo, del cual la naturaleza humana es capaz.

Con respecto al sistema que se acaba de presentar, cualquiera que lo conozca en su figura auténtica y originaria se ha de encontrar también hoy en una situación peculiar. Por una parte, le habrá de parecer que es imposible que este sistema sea falso, pero, por la otra, percibirá algo que le impide considerarlo como el último verdadero. Lo habrá de considerar verdadero en el marco de ciertas limitaciones, pero no de manera incondicionada y sin más. Será entonces conveniente, para hacerse un juicio fundamentado sobre él, procurar sobre todo tomar consciencia de tales limitaciones. En primer lugar, no se le puede negar al sistema, con respecto a su *alcance*, que abarca todo lo cognoscible, todo aquello que de alguna manera puede llegar a ser objeto de conocimiento, que no ha excluido nada y que, además, se

halla en posesión de un método con el cual se asegura la completitud de lo que abarca; incluso puede decirse que contiene por adelantado el lugar y a la vez el sitio para toda ampliación futura del conocimiento humano. En segundo lugar, en lo que atañe al *método*, con este se ha asegurado que la subjetividad del filósofo no tenga ningún influjo. Fue el objeto mismo el que, siguiendo su principio intrínseco, determinó el proceso; fue el pensamiento, avanzando según su ley interna, el que se otorgó su contenido. En tercer lugar, según la *forma*, fue mediante este sistema como se introdujeron en la filosofía el concepto de proceso y los momentos de ese proceso. Su contenido fue la historia del sujeto que se vuelve finito inevitablemente, pero que surge de nuevo victorioso de cada una de esas finitudes y que, al final, elevado por encima de toda objetividad y ceguedad, siendo en el sentido más elevado sujeto consciente *de sí*, se mantuvo firme *como* providencia. Si se piensa, además, la violencia que significó para la representación natural el idealismo subjetivo de Fichte, cómo se sintió desgarrada la consciencia con la anterior contraposición absoluta entre naturaleza y espíritu, pero no menos con el craso materialismo y sensualismo que se había extendido en ese entonces por el resto de Europa (fuera de Alemania), entonces se comprende que este sistema haya sido acogido al comienzo con una alegría que no había despertado ninguno de los

anteriores, ni algunos de los que han venido después. Hoy ya no se entiende cómo muchas cosas debieron ser *conseguidas con esfuerzos*, cuando en nuestros días esas mismas se han convertido en moneda corriente y, en Alemania, incluso han llegado a ser artículos de fe para todas las personas de pensamientos y de sentimientos elevados. A estas cosas pertenece, por ejemplo, la convicción de que aquello que en nosotros *es conocido* es lo mismo que *se conoce*.

Como aquella filosofía abarcó toda la realidad —naturaleza, historia, arte—, todo lo inferior y lo superior, poniendo así ante los ojos del ser humano el saber total, tuvo que incidir en mayor o menor medida en el espíritu de las otras ciencias, y se puede muy bien decir que no solamente en la filosofía produjo un cambio en la visión y en la consideración de las cosas en general. Ha surgido un nuevo linaje que se ha sentido dotado asimismo de nuevos órganos para pensar y saber, y que le ha planteado exigencias por completo nuevas a la ciencia natural, así como a la historia.

Las antiguas hipótesis mecanicistas y atomistas en la física no dejaron, para los fenómenos naturales, casi ningún otro interés que aquel con el que la curiosidad busca descubrir el fondo de las habilidades de un prestidigitador. Podría decírseles a estos teóricos: explicáis muy bien, cuando hace falta, si se os conceden esas partículas y sus figuras, esas finas materias, esos canales perforados unas

veces así y otras asá, guarnecidos con válvulas en una u otra dirección, pero dejáis *una sola* cosa sin explicar: ¿para qué se han hecho todos esos artificios, cómo se complace la naturaleza en esos actos de prestidigitación?

Felizmente, a esas maneras más profundas de concebir la naturaleza conquistadas por la filosofía, según las cuales dicha naturaleza es también autónoma, es decir, se pone y actúa por sí misma, han venido a sumarse los descubrimientos de la nueva física experimental que han cumplido las predicciones de la filosofía y, en parte, las han sobrepasado. La naturaleza, considerada hasta entonces como muerta, mostró aquellos signos de una vida más profunda que han sacado a luz el misterio de sus procesos ocultos. Aquello que uno apenas se atrevía a pensar vino a convertirse en cuestión de experiencia.

Así como la naturaleza se había convertido antes en un mero desasimiento, en un juego sin ninguna vida interior, sin ningún verdadero interés-vital, asimismo se complacían en hacer aparecer la historia nada menos que como el más azaroso juego del capricho arbitrario, como un tráfago sin sentido y sin propósito; e incluso se consideraba como el más ilustrado intelectual a quien supiera resaltar más lo insensato y absurdo de la historia, y que, entre mayor fuera lo que ocurre, entre más grandioso el fenómeno histórico, pudiera aportar, para explicarlo, causas y explicaciones

tanto más pequeñas e indignas. Este era más o menos el espíritu reinante, sobre todo en la universidades. Claro que siempre hay excepciones. *Una* de estas grandes excepciones fue Johannes von *Müller*. Mientras que más o menos todas las profesiones se desacreditaron y, en particular, la mayoría de los académicos, sobre todo de las disciplinas positivas, compitieron por hacer despreciable su propia ciencia recusando a los espíritus más ilustres, a Müller, por el contrario, su natural respeto por la historia lo resguardó en ese tiempo de compartir ese tono; sin embargo, fue únicamente su erudición la que obtuvo reconocimiento, mientras que su espíritu se reservó para tiempos mejores.

El valor y el interés de las ciencias crece siempre según que se las considere capaces de relacionarse profunda y realmente con la suprema ciencia, la filosofía, y aquellos que por un lamentable malentendido se esfuerzan por apartar lo más posible su ciencia particular de la filosofía, no saben lo que hacen, porque la estima que le brindan a su ciencia y con la que se sienten satisfechos no es más que una consecuencia de que en ellos esa relación es vista como *presente*, si no de manera expresa, al menos sí como resultado de los desarrollos anteriores. Cuando es inminente un cambio en el desarrollo de la literatura, este deberá anunciarse en primer lugar en los órganos superiores (en la poesía y la filosofía), que son los más sensibles, así como

las naturalezas organizadas de manera más tierna y espiritual perciben antes los inminentes cambios atmosféricos y otros acontecimientos físicos, que aquellas organizadas de manera más material. *Goethe* fue sin duda el primero que anunció una nueva época, pero siguió siendo un fenómeno aislado, incomprendido no solo por su tiempo, sino incluso en parte por sí mismo; la verdadera luz sobre él la vino a proyectar apenas el gran cambio producido por Kant, con el cual paulatinamente todas las ciencias y la literatura tuvieron que verse afectadas por el espíritu que despertó. También *Herder* merece ser nombrado entre los genios que prepararon este nuevo movimiento espiritual, en parte sin saberlo ni quererlo.

¿Cómo pudo suceder que esta filosofía, en la figura en la que en un primer momento ejerció una casi universal fuerza de atracción, sin embargo, poco tiempo después se haya visto frenada en sus resultados y haya mostrado un aspecto repelente que en un comienzo poco se percibió? *No han sido* propiamente los ataques, en gran medida sin sentido e injustos, a los que se ha visto expuesta desde diversos frentes —a los que pertenece, por ejemplo, el trivial y acostumbrado de que se trata de spinocismo, de panteísmo, etc.—, los que pudieron ponerle freno; fue más bien un malentendido en el que ella misma se hallaba con respecto a sí misma, en cuanto que se mostró o, podría decirse, se dio a

conocer como algo que ella no era, como aquello que ella, de acuerdo son su idea original, no debía ser.

Para explicar esto tengo que ir un poco más atrás.

El punto en el que toda filosofía habrá de hallarse siempre de acuerdo o en conflicto con la consciencia humana *en general* está en la manera como se expresa con respecto a lo supremo, a Dios. Ahora bien, ¿qué lugar tenía *Dios* en la filosofía expuesta últimamente? Ante todo, el lugar de un mero *resultado*, el supremo y final de todas las ideas últimas, en completo acuerdo con el lugar que tenía en la anterior metafísica, y que también Kant le había atribuido, para quien *Dios* era la idea necesaria para el cierre formal del pensamiento humano. En el sistema presentado últimamente, Dios era aquel sujeto que, *en cuanto que* sujeto que se mantiene vencedor sobre todo, ya no puede reducirse a objeto; justamente ese sujeto atravesaba toda la naturaleza, toda la historia, la sucesión de *todos* los momentos, de los cuales él apareció como resultado final, y este recorrido fue presentado como un movimiento real (no como un avance formal del mero pensamiento), e incluso como un proceso real. Ahora bien, yo puedo pensarme a Dios ciertamente como el final y como el mero resultado de mi pensamiento, como lo era en la antigua metafísica, pero no puedo pensarlo como resultado de un proceso *objetivo*; además, este Dios tomado como resultado no podría, si es Dios, *ser algo fuera*

de sí (*praeter se*); a lo sumo podría tenerse a sí mismo como presupuesto; ahora bien, en aquella exposición él tiene en efecto, como su presupuesto, los antiguos momentos de su desarrollo. A partir de ahí —de lo último— se sigue que este Dios al final, que aún debe ser determinado, como también lo era al comienzo, es decir, que ese sujeto que atraviesa todo el proceso, ya al comienzo y en el despliegue es Dios, antes de que sea puesto en el resultado también *en cuanto que* Dios —que, en este sentido, *todo* ciertamente es Dios, que también el sujeto que atraviesa la naturaleza es Dios, no solamente *como* Dios—; por consiguiente, Dios solamente *fuera de su divinidad* o en su desprendimiento o en su otredad, como otro de *sí mismo*, de *aquel* que solo viene a ser al final. Pero si esto se retoma de nuevo, se presentan las siguientes dificultades. En parte, Dios se halla involucrado claramente en un proceso y, al menos justo para ser *como* Dios, se halla sometido a un devenir, lo que pone demasiado de cabeza los conceptos recibidos como para que pueda llegar a contar alguna vez con aceptación universal. Ahora bien, la filosofía solo es filosofía para obtener la comprensión, la convicción y, por lo tanto, también la aceptación *universal*, y todo el que presenta una doctrina filosófica tiene esa pretensión. Uno bien puede decir: Dios se entrega a ese devenir precisamente para ponerse como tal, y esto *tiene* que ser dicho así. Pero una vez dicho, se ve también que, o bien hay que asumir un

tiempo en el que Dios no era *como* tal (lo que resulta de nuevo contrario a la consciencia religiosa en general), o bien se niega que haya habido un *tiempo* así, es decir, se explica ese movimiento, ese acontecer como un *acontecer eterno*. Pero un acontecer eterno no es un acontecer. Con lo cual toda esa representación del proceso y todo el movimiento no son más que ilusorios, no ha sucedido nada propiamente, *todo* ha ocurrido en el pensamiento y, en realidad, todo el movimiento no ha sido más que un movimiento del pensar. Esto ha debido saberlo aquella filosofía, que se situaba con ello lejos de toda contradicción, pero justo con ello renunciaba también a su pretensión de objetividad, es decir, tenía que reconocerse como una ciencia en la que no se dice nada sobre la *existencia*, sobre aquello que *existe realmente*, y, por consiguiente, tampoco se dice nada sobre el conocimiento en ese sentido, sino únicamente sobre la relación que asumen los objetos en el mero pensamiento; y como existencia significa en todas partes lo *positivo*, o sea, aquello que es puesto, aseverado, afirmado, entonces tendría que *reconocerse* como pura filosofía *negativa* y, con ello, precisamente, dejar libre el lugar fuera de ella para la filosofía que se refiere a la *existencia*, es decir, para la filosofía positiva, y no presentarse como la filosofía absoluta, como la filosofía que no deja nada por fuera de sí. Fue necesario un tiempo considerable hasta que la filosofía logró claridad sobre ello, porque todos los

avances en la filosofía suceden con lentitud. Por otra parte, lo que vino a alargar de manera significativa ese tiempo fue un episodio que entrabó ese último desarrollo y sobre el cual hay que señalar al menos lo necesario.

Hegel

La filosofía que se acaba de exponer, que hubiera podido contar con la aprobación general si se hubiera presentado como ciencia del pensamiento o de la razón y de Dios, en el que terminaba finalmente, o sea, como resultado *lógico* de sus mediaciones precedentes, al haber asumido la apariencia contraria, obtuvo una consideración por completo falsa, incluso contraria a sus propias ideas originarias (de ahí que hayan sido muy naturales los juicios cambiantes y muy diferentes que se han formulado en su contra). Ahora bien, uno habría podido esperar que ella realmente se hubiera circunscrito a esos límites, se hubiera declarado filosofía negativa, meramente lógica, tal como lo planteó *Hegel* precisamente como primera exigencia a la filosofía: *que* se circunscribiese al puro pensar y que tuviera como único objeto inmediato el puro concepto. A Hegel no se le puede desconocer el mérito de haber comprendido la *naturaleza meramente lógica* de esa filosofía, cuya elaboración tomó a cargo, prometiendo llevarla a su plena configuración. Si *se* hubiera circunscrito a ello y si hubiera ejecutado dicho

pensamiento, renunciando estricta y definitivamente a todo lo positivo, él habría llevado a cabo el pasaje definitivo a la filosofía positiva, porque lo negativo, el polo negativo, nunca puede mantenerse en su pureza sin exigir a la vez lo positivo. Sin embargo, esa circunscripción al mero pensar, al puro concepto, tal como puede verse expresado en las primeras páginas de la *Lógica* de Hegel, se vio conectada con la pretensión de que el concepto es *todo* y no deja nada por fuera de él. La propias palabras Hegel son estas: "El método es únicamente el movimiento del concepto mismo, pero con el significado de que *el concepto* es *todo*, y *su movimiento* es la actividad *universal absoluta*. Por consiguiente, el método es la fuerza infinita para *conocer* (después de que hasta ahora se había hablado únicamente del pensar y del concepto, se introduce aquí de un golpe la pretensión de *conocer*; pero el conocer es lo positivo y tiene como su objeto lo que está siendo, lo efectivo, así como el *pensar* tiene únicamente lo cognoscible y no lo conocido); el método es, por consiguiente, la fuerza infinita para conocer, a la que ningún *objeto*, en la medida en que se presenta como exterior, ajeno a la razón e independiente de ella, puede oponerle resistencia".

La proposición "el movimiento del concepto es la actividad universal absoluta" no deja, ni siquiera para Dios, más que el movimiento del concepto, es decir, ser únicamente el concepto. El concepto no tiene aquí el significado

de mero concepto (contra ello protesta Hegel de la manera más acalorada), sino el significado de la *cosa misma*, y así como se dice en los escritos Zen: el verdadero creador es el tiempo, asimismo no se le puede reprochar a Hegel que en su opinión Dios sea un mero concepto; su opinión es más bien: el verdadero creador es el concepto; con el concepto se tiene al creador y no se necesita ningún otro además de él.

Esto fue justamente lo que Hegel buscó evitar sobre todo: que Dios, como no podía ser de otra manera en el seno de una filosofía lógica, fuera puesto meramente en el *concepto*. No es que Dios fuera para él un mero concepto, sino que el concepto era Dios, el concepto tenía para él significado de Dios. Su opinión es: Dios no es otra cosa que el concepto que gradualmente deviene idea autoconsciente y como idea autoconsciente se abandona como naturaleza y, retornando a sí mismo desde ella, deviene espíritu absoluto.

Tan poco inclinado se halla Hegel a reconocer su filosofía *como* meramente negativa, que más bien afirma: se trata de la filosofía que simplemente no deja nada por fuera de ella; su filosofía se atribuye el significado más objetivo y sobre todo el conocimiento más completo de Dios y de las cosas divinas —el conocimiento que Kant le denegó a la razón ha sido logrado por su filosofía. Más aún, llega a adscribirle a su filosofía incluso un conocimiento de los dogmas cristianos: a este respecto, su exposición de la Trinidad es

ciertamente de lo más elocuente; en pocas palabras, es la siguiente. Dios Padre, antes de la creación, es el concepto puramente lógico que se despliega en las categorías puras del *ser*. Ahora bien, este Dios, puesto que su esencia consiste en un proceso necesario, tiene que revelarse; esta revelación o desasimiento de sí mismo es el mundo y Dios el *Hijo*. Pero Dios tiene, a su vez, que superar ese desasimiento (que es un salir de lo meramente lógico) —Hegel ha reconocido tan poco el carácter meramente lógico del *todo* de esa filosofía, que ha declarado haber salido de ella con la filosofía de la naturaleza—. Dios, entonces, tiene también que superar de nuevo ese desasimiento, esa negación de su ser meramente lógico y retornar dentro de sí, lo cual sucede mediante el espíritu humano en el arte, en la religión y plenamente en la filosofía, y este espíritu humano es a la vez el Espíritu Santo, mediante el cual recién llega Dios a la plena consciencia de í mismo.

Ustedes pueden ver cómo es entendido aquel proceso al que fue conducida la filosofía antigua, y cómo es asumido de la manera más decidida como objetivo y real. De modo que, tan meritoria como haya que considerar la ocurrencia que tuvo Hegel de examinar la naturaleza y el significado meramente lógico de la Ciencia con la que se vio confrontado, igualmente meritorio es, en particular, el haber puesto de relieve las relaciones *en cuanto que tales* de la antigua filosofía

ocultas en lo real; sin embargo hay que confesar que, en la ejecución efectiva, su filosofía (justo por la pretensión de un significado objetivo, real) vino a convertirse en buena medida en algo más monstruoso aún de lo que había sido la filosofía anterior, y que yo no he sido injusto con ella al llamarla un episodio.

He determinado así el lugar del sistema hegeliano en general. Ahora bien, para justificar esto de manera más precisa quiero exponer el curso central de su desarrollo.

Ahora bien, para *ingresar* en su movimiento, Hegel tiene que retornar con el *concepto* a algún comienzo, donde se sitúa lo más lejos posible de aquello que únicamente llegará a ser mediante el movimiento. Como dentro de lo lógico o negativo hay a su vez lo más o menos *meramente* lógico o negativo, porque el concepto puede hallarse más o menos lleno, puede comprender dentro de sí más o menos, Hegel retrocede entonces hasta lo más negativo de todo que se pueda pensar, hasta el concepto en el que se *conoce* lo mínimo, el que, por lo tanto, dice él, esté tan libre como sea posible de toda determinación subjetiva y sea, en esa media, lo *más objetivo*. Este concepto es para él el de *puro ser*. Cómo llega Hegel a esta determinación del comienzo puede tal vez explicarse de la siguiente manera.

El sujeto, al que la filosofía precedente tenía como su punto de partida, confrontado con el yo fichteano, que era

únicamente el sujeto *del nosotros*, de la consciencia humana o, en el fondo, para cada uno solo el sujeto de su consciencia —en confrontación con este sujeto, digo, él mismo meramente subjetivo, en la filosofía posterior a Fichte el sujeto fue considerado como objeto (puesto fuera de nosotros, independiente de nosotros), de modo que con ello la marcha vino a ser determinada en general como un avanzar de lo objetivo a lo subjetivo; el punto de partida era lo subjetivo en su completa objetividad y, por consiguiente, seguía siendo en verdad lo subjetivo, no lo *meramente* objetivo, como determina Hegel a su primer concepto como el puro ser. Para aquel sistema (el precedente), lo que en él se mueve no es *como tal* ya sujeto *puesto*, sino, como se indicó antes, solo sujeto *de tal manera* que le es posible ser también objeto, en la medida en que no es aún ni decididamente sujeto ni tampoco decididamente objeto, sino una indiferencia entre ambos, lo que fue expresado como indiferencia frente a lo subjetivo y lo objetivo. Pensado antes del proceso o en sí e igualmente antes de sí mismo, no *se* es él mismo objeto; pero precisamente por ello tampoco es *sujeto* frente a sí mismo (solo viene a *hacerse* sujeto de sí mismo, lo que en verdad no es menos un concepto relativo, cuando se *hace objeto* de sí mismo), de modo que es también, con relación a sí mismo, *indiferencia* frente a sujeto y objeto (*todavía* no sujeto y objeto); pero justo porque no es sujeto y objeto de *sí mismo*,

entonces no es tampoco esa indiferencia para sí mismo y, por consiguiente, es meramente objetivo, meramente *en sí*. El pasaje al proceso consiste entonces, como *ustedes* saben, precisamente en que se *quiera* a sí mismo como sí mismo, y lo primero en el proceso es, según esto, el sujeto, antes indiferente, en su *actual* autoatracción. En esta autoatracción, lo atraído (lo llamaremos B), es decir, el sujeto en la medida en que es objeto de sí, es limitado, restringido (la atracción misma es lo limitante), mientras que lo que atrae (lo llamaremos A) es puesto él mismo fuera de sí mismo, cautivo de ese ser, precisamente porque atrae al ser; viene a ser lo primero objetivo. Ahora bien, esto primero objetivo, este *primum existens* [primer existente] es únicamente la ocasión y el primer peldaño para ascender a las potencias superiores de la interioridad o espiritualidad a las que se eleva el sujeto *en la* relación, al irse convirtiendo en cada una de sus formas una y otra vez en objeto, al irse presentando como objeto (porque es como si solo le concerniera elevar aquel primer ser suyo a uno que *le* sea apropiado, equiparlo con propiedades espirituales más elevadas, transformarlo en uno en el cual él mismo pueda reconocerse y, por consiguiente, descansar); pero como el peldaño siguiente mantiene siempre al anterior, entonces eso no puede ocurrir sin generar una totalidad de formas, el movimiento no puede detenerse hasta que el objeto se haya convertido por completo = al

sujeto. Por consiguiente, así como también en el proceso el *primum existens* es un mínimo de subjetivo y un máximo de objetivo, a partir de lo cual se eleva a potencias siempre mayores, así también aquí (a partir de lo primero *en el proceso*) hay un avanzar de lo objetivo a lo subjetivo.

En todo caso, como Hegel quería sin embargo elaborar en total y en lo fundamental el mismo sistema, tuvo que buscar también un comienzo objetivo y tomar en lo posible el comienzo más objetivo. Pero aquí se enfrentaba con tener que determinar esto más objetivo como negación de todo lo subjetivo, como *puro ser*, es decir (¿cómo es posible entenderlo de otra manera?) como *ser* en el que no haya nada que pertenezca a un sujeto. Puesto que, por lo demás, él le atribuye a este puro ser un movimiento, un pasar a otro concepto, e incluso una inquietud interna que lo impulsa a ulteriores determinaciones, esto no prueba que él piense, sin embargo, en ese puro ser un sujeto del que *tal vez* se pudiera decir al menos que no es un *no* o que no es por completo nada, pero de ninguna manera que él sea ya algo, y si esta fuera su idea, entonces el *avance* tendría que ser muy diferente. El que Hegel le atribuya al puro ser, sin embargo, un movimiento inmanente no viene a significar entonces sino que el *pensamiento*, que comienza con el puro ser, percibe su imposibilidad de quedarse en ese más abstracto de todo y más vacío de todo, tal como él mismo lo explica. El constreñimiento para que

vaya más allá de este se fundamenta únicamente en que el pensamiento está ya acostumbrado a un ser más concreto, con más contenido, y en que, por lo tanto, no puede darse por satisfecho con aquel magro alimento del puro ser, en el que hay solo un contenido en general, pero sin ninguna determinación; en última instancia, lo que sucede es que *hay* de hecho un ser más rico y con más contenido, y que el espíritu pensante mismo lo es ya; no es, por consiguiente, uno que se halle en ese mismo concepto vacío, sino en quien filosofa, y que, mediante la necesidad que le impone el recuerdo, no lo deja quedarse en esa abstracción vacía. De modo que, propiamente, es solo el pensamiento el que busca reducirse primero al mínimo posible en cuanto al contenido, para luego de nuevo irse llenando sucesivamente hasta llegar al contenido completo del mundo y de la consciencia —claro que, como lo pretende Hegel, no en un proceso contingente, sino en uno necesario—; sin embargo, lo que dirige silenciosamente ese avance es siempre, a pesar de todo, el *terminus ad quem* [término al que], el mundo real, al que debe terminar llegando finalmente la Ciencia; pero mundo real llamamos siempre únicamente a aquello que hemos *captado* de él, y la filosofía propia de Hegel muestra cómo él, por ejemplo, no ha captado muchos aspectos de ese mundo real; por consiguiente, no hay que excluir de ese proceso, sin embargo, la *casualidad*, a saber, lo casual de las opiniones *individuales*

acerca del mundo, estrechas o amplias, que tiene el sujeto que filosofa. De modo que en este movimiento, en apariencia necesario, hay una doble falacia: 1) porque al pensamiento lo sustituye el *concepto*, y a *este* se lo considera como algo que se mueve a sí mismo, y, sin embargo, el concepto por sí mismo permanecería por completo inmóvil, a no ser que fuera el concepto de un sujeto pensante, es decir, a no ser que fuera pensamiento; 2) porque se pretende que el concepto se ha de ver impulsado únicamente por una necesidad que se halla en él mismo, cuando él, en verdad, es claro que tiene un objetivo hacia el cual tiende y que, cuanto más busque el que filosofa ocultarse de su consciencia, con tanta más decisión incide de manera inconsciente en el proceso del filosofar.

Ahora bien, que el *primer* pensamiento por antonomasia sea el ser lo demuestra que de este concepto, pensado en su pureza y en la más completa abstracción, nada pueda excluirse; él es la certeza más pura e inmediata o la pura certeza misma, todavía sin ningún otro contenido, lo presupuesto a toda certeza; y no es ninguna acción caprichosa, sino la más perfecta necesidad, primero, que el ser simplemente sea pensado y, luego, que en el ser todo sea pensado. A tales señalamientos los llama Hegel incluso triviales, pero los disculpa así: los primeros comienzos *tienen* que ser triviales, como lo son también los comienzos de la matemática; pero si de alguna manera los comienzos

de la matemática (yo no sé qué se entiende con ello) pueden ser llamados triviales, solo podría ser porque generalmente saltan a la vista; pero la proposición mencionada no tiene el mérito de ser trivial en ese sentido, mientras que aquella pretendida necesidad —*ser simplemente* y en el ser pensar *todo*— es ella misma una mera excusa, más aún, es imposible pensar *ser simplemente*, porque no hay ningún ser *simplemente*, ningún ser sin sujeto; el ser es más bien necesariamente y siempre ser determinado, ya sea *o bien* que esté siendo simplemente de alguna manera, identificándose con la esencia, *o bien* un ser objetivo —una distinción que Hegel ignora por completo; pero ya desde el *pensamiento* absolutamente primero el ser objetivo se halla por su naturaleza apartado y solo puede hallarse apartado, como se ve ya en la misma palabra *ob*jeto[1], enfrente de algo o, también, estar puesto únicamente *para* aquello *para lo* que es ob-jeto; de modo que esta clase de ser solo *puede* ser lo segundo; de lo cual se sigue que el ser del pensamiento *absolutamente primero* solo puede ser lo no-objetivo, lo meramente esencial, lo puramente originario, con lo cual, por consiguiente, nada está puesto como mero sujeto. Así pues, el ser del primer pensamiento

[1] El término alemán *Gegenstand* significa, etimológicamente, lo que está (*stand*) enfrente (*gegen*); también el término "objeto", derivado de *objectus* (puesto delante), tiene ese mismo sentido: *ob-jicere* (poner delante, contraponer). Nota del traductor.

no es ningún ser simplemente, sino ya un ser determinado. Con el ser simplemente, por completo indeterminado, del cual Hegel pretende partir, solo podría pensarse aquello que no es *ni* lo esencial *ni* lo objetivo, del cual ser de inmediato se ve con claridad que con él en verdad no se *piensa* nada (concepto genérico del ser, por completo en el ámbito de la escolástica). A esto se podría replicar que Hegel mismo lo reconoce, porque al concepto de puro ser le hace seguir de inmediato la proposición: el puro ser es la nada. Pero, *cualquiera* que sea el sentido que le dé a esa esa proposición, su propósito no es de ninguna manera declarar que el puro ser sea algo impensable, luego de haberlo declarado antes como el pensamiento absolutamente primero. De modo que con esa proposición Hegel busca seguir adelante, es decir, ingresar a un *devenir*. La proposición dice muy objetivamente: "el puro ser *es* la nada". Así que el verdadero sentido, como se ha indicado, *no es más* que este: una vez que he puesto al puro ser, busco algo en él y no encuentro nada, porque yo mismo me he prohibido encontrar algo en él, precisamente porque lo he puesto como el puro ser, como el mero ser simplemente. No es como si el ser mismo se encuentre, sino que *yo* lo encuentro como la nada y lo expreso con la proposición: el puro ser es la nada.

Investiguemos ahora el sentido *especial* de la proposición. Hegel emplea sin reparo la forma de la proposición, la

cópula "es", sin que se haya explicado en lo más mínimo el sentido de ese *es*. Asimismo emplea el concepto *nada* como si no necesitara explicación alguna, como si se entendiera por sí mismo. O bien esa proposición (el puro ser es la nada) es meramente *tautológica* —es decir, el puro ser y la nada son solo dos expresiones diversas para una y la misma cosa, de modo que la proposición, en cuanto que tautológica, *no dice nada*, contiene solo una conexión de palabras, y de ella, entonces, no puede seguirse nada, —o bien tiene el sentido de un juicio y así, de acuerdo con el significado de la cópula en el juicio, significa que el puro ser es el *sujeto*, el portador de la nada. De esta manera, el puro ser y la nada vendrían a ser ambos algo, al menos *potentia* [en potencia]: aquel como el portador y esta como lo portado, y uno podría entonces ir más allá de la proposición, dejando, por ejemplo, que el puro ser salga de esa relación de ser sujeto (de la sujeción) con la pretensión de ser algo él mismo, con lo cual se diferenciaría de la nada y la excluiría de sí, y esta, en cuanto que excluida del ser, vendría a ser también *algo*. Pero esto no es así, y la proposición solo tiene un sentido meramente tautológico. Como el puro ser es el ser sin más, es en todo caso de manera inmediata (sin ninguna mediación) el no-ser y, en este sentido, nada. No hay que extrañarse de esta proposición, sino más bien de aquello para lo cual ella debe servir de medio o de pasaje. Porque de esta conexión de ser

y nada debe seguir el *devenir*. Sin embargo, quiero hacer antes una anotación: Hegel quiere explicar esa igualación del puro ser y de la nada con el ejemplo del concepto *comienzo*. "La cosa, como él dice, *no es todavía* en su comienzo"[2]. Se introduce así la palabrita *todavía*. Si nos ayudamos de ello, entonces la proposición "el puro ser es la nada" vendría a significar: el ser es aquí —en la posición presente— *todavía* la nada. Pero así como en el comienzo el *no*-ser de la cosa para la cual él es el comienzo es únicamente el ser todavía no *efectivo* de la cosa —pero no su completo no-ser, sino en todo caso también su ser, pero no su ser de manera indeterminada, como dice Hegel, sino su ser en la posibilidad—, en la potencia, entonces la proposición: el puro ser es *todavía* la nada solo vendría a significar: no es todavía el ser efectivo. Pero justo con ello vendría él mismo a estar determinado y ya no sería el ser simplemente, sino el ser determinado, a saber, el ser *in potentia*. Entretanto, con la introducción de ese *todavía* se establece la perspectiva de algo futuro que todavía no *es*, y con la ayuda de ese *todavía* logra así Hegel el *devenir*, del cual afirma, con las misma indeterminación absoluta, que es la unidad o unificación de nada y ser (habría que decir más bien que es el pasaje de la nada, del no ser todavía, al ser efectivo, de modo que, en el devenir, nada y

[2] *Enzyklopädie*, 2 ed., p. 103 (1 ed., p. 39) [*Enc.* § 88, n. 3].

ser no se unifican propiamente, sino que más bien la nada *es abandonada*. Pero a Hegel le gusta esa manera imprecisa de expresarse, con lo cual, en verdad, se le otorga a lo más trivial la apariencia de extraordinario).

Tales proposiciones no pueden propiamente contradecirse ni declararse falsas, porque son más bien proposiciones en las que no se tiene nada. Es como si uno quisiera cargar agua en las manos, quedándose con nada. El simple trabajo de retener algo que no se deja retener, porque *no es nada*, remplaza aquí al filosofar. Lo mismo puede decirse de toda la filosofía hegeliana. En realidad, uno no debería decir nada de ella, porque su peculiaridad consiste, en muchos casos, precisamente en ideas tan inconclusas que ni siquiera se dejan asir de tal modo que fuera posible un juicio. De la manera indicada, Hegel no llega ni siquiera a un devenir determinado, sino únicamente al concepto general de devenir como tal, con el cual no se da nada. Sin embargo, ese devenir se despliega para él de inmediato en momentos, de modo que pasa así a la categoría de cantidad y con ello en general a la tabla de las categorías kantianas.

Así, los momentos expuestos hasta aquí: puro ser, nada, devenir, son los comienzos de la *Lógica*, a la cual Hegel considera como la pura filosofía especulativa, con la determinación de que en ella, ante todo, la idea se halla englobada todavía en el pensar, o lo absoluto todavía en

su eternidad (según esto, la idea y lo absoluto son tratados como sinónimos, así como el pensar, por ser lo completamente intemporal, es considerado idéntico a la eternidad). Como ella tiene que exponer esa idea divina tal como es antes de todo tiempo o en la medida en que se halla todavía solo en el *pensar*, entonces la lógica, en *este* sentido, es ciencia subjetiva, y la idea es puesta todavía solo como idea, aún no como realidad y objetividad; pero no es ciencia subjetiva en el sentido de que excluya al mundo real, sino que, más bien, al mostrarse como el fundamento absoluto de todo lo real, ella es asimismo ciencia real y objetiva; tiene todavía fuera de sí la riqueza del mundo tanto sensible como espiritual; *pero como esa* riqueza es conocida también en la parte siguiente, la *real*, y se muestra allí en cuanto que retorna a la idea lógica y tiene en ella su último *fundamento*, su verdad, entonces la universalidad lógica ya no se muestra como una particularidad frente a aquella riqueza real, sino como conteniéndola, como *verdadera* universalidad[3]. *Ustedes* ven que aquí se contrapone la lógica como una parte, a saber, la ideal, a la otra, como la real, que, a su vez, comprende: a) la filosofía de la naturaleza y b) la filosofía del mundo espiritual. La lógica es únicamente la generación de la *idea*

[3] El texto remite al § 17 de la primera edición de la *Enciclopedia* (1817). Nota del traductor.

plena. Esta generación se lleva a cabo porque se asume que la idea o, como se la llama al comienzo, el concepto, mediante una fuerza movilizadora que lo habita, —la cual, precisamente porque es la fuerza del mero concepto, se llama dialéctica— y mediante el movimiento dialéctico que le es propio, avanza desde aquellas determinaciones vacías y sin contenido a otras siempre más plenas, la mayor plenitud de las cuales proviene justo de que estas contienen dentro de sí a los momentos anteriores, subordinados y superados; y cada momento siguiente es la superación del anterior, pero lo es únicamente en la medida en que en él el concepto mismo ha alcanzado un nivel superior de positividad; en el momento final es la idea plena o, como también se la llama, la idea que se comprende a sí misma, que tiene dentro de sí todas las anteriores maneras de ser que se recorrieron, todos esos momentos de su ser en cuanto que superados.

Se ve que ha sido el método de la anterior filosofía el que aquí se transfirió a la *Lógica*. Así como allí el sujeto absoluto sobrepuja cada peldaño de su ser, de modo que se pone en una potencia cada vez mayor de la subjetividad, de la espiritualidad o interioridad, hasta que se detiene finalmente, como puro, es decir, como no pudiendo ya devenir objetivo —por lo tanto, como permaneciendo por completo cabe sí—, así también *aquí* el concepto, que atraviesa diversos momentos o determinaciones, al asumirlos *todos* cabe sí, debe

ser el concepto que se comprende a sí mismo. Hegel llama también a esta progresión del *concepto* un proceso. Solo que existe *la* diferencia entre la imitación y el original. En este el punto de partida *desde* donde el sujeto se eleva o se yergue es una verdadera oposición, una efectiva disonancia, y de esa manera se comprende una progresión. En aquella (en la filosofía hegeliana) el punto de partida se comporta con lo que le sigue como un mero *minus*, como una carencia, un vacío que será llenado y que, por consiguiente, como vacío será superado; pero en ello hay tan poco que superar como lo que hay que superar en el llenado de un recipiente vacío; todo acontece con plena tranquilidad —entre ser y nada no hay oposición alguna, nada se hacen entre sí—. De modo que la aplicación del concepto *proceso* a la progresión dialéctica, donde no es posible una lucha, sino solo un progresar monótono, casi soporífero, pertenece a aquel abuso de las palabras que en Hegel es ciertamente un medio muy poderoso para ocultar la ausencia de una *verdadera vida*. No quiero decir nada más acerca de esta repetida confusión entre pensamiento y concepto. Del *pensamiento* —si es que él acaso se introduce en esta secuencia— se puede decir que él va o se mueve a través de esos momentos, pero, dicho del concepto, más que una metáfora atrevida, es una metáfora congelada. Del *sujeto* se comprende que no se quede quieto, porque tiene un constreñimiento interior para pasar al ob-

jeto y de esa manera acrecentarse en su subjetividad. Pero un concepto vacío, como declara el mismo Hegel que es el ser, no tiene ningún constreñimiento para llenarse. No es el concepto el que se llena, sino el pensamiento; es decir, yo, el que filosofo, puedo sentir una necesidad de avanzar de lo vacío a lo lleno. Pero como únicamente el pensamiento es el principio que anima este movimiento, ¿qué garantía hay contra el capricho, qué le impide al filósofo, para obtener un concepto, que se contente con una mera *apariencia* de necesidad o, a la inversa, con una mera apariencia de concepto?

La filosofía de la identidad se hallaba con sus primeros pasos en la naturaleza, es decir, en la esfera de lo empírico, y con ello también de la intuición. Hegel ha querido construir su abstracta lógica *sobre* la filosofía de la naturaleza. Pero se llevó consigo para allá el método de la filosofía de la naturaleza; resulta fácil apreciar la clase de constreñimiento que tuvo que producirse con ello, al querer elevar hasta lo *meramente lógico el método que tenía como* contenido total a la naturaleza y como su acompañante a la intuición de la naturaleza; el constreñimiento se debió a que él tuvo que negar esas formas de la intuición y, sin embargo, la reintrodujo subrepticiamente una y otra vez; de ahí que sea también una observación muy correcta y un fácil descubrimiento que Hegel, ya con el primer paso de su

Lógica, haya supuesto la *intuición* y que sin esa introducción subrepticia no hubiera podido dar un paso.

La vieja metafísica, que se construyó a partir de diversas ciencias, tenía como fundamento general un ciencia que tenía igualmente como contenido los conceptos solo como conceptos, la ontología. Hegel con su lógica fantaseó como aquella filosofía, a la que él quiso elevar por encima de la mala forma que, por ejemplo, había tenido en la filosofía wolffiana, en la cual las diferentes categorías fueron establecidas y tratadas unas junto a otras o unas después de otras en forma más o menos fortuita o indiferente. Él buscó llevar a cabo esa elevación mediante la aplicación de un método que había sido inventado con un propósito por completo diferente, para potencias reales, aplicándolo a *meros* conceptos, a los que buscó en vano insuflarles una vida, un constreñimiento interior para moverse. Se ve que en ello no hay nada *originario*; para ese propósito nunca se hubiera inventado ese método. Él es aplicado aquí de manera artificiosa y violenta. Pero haber regresado simplemente a esa ontología fue un retroceso.

En la *Lógica* de Hegel se encuentran justamente todo los conceptos corrientes y alguna vez presentes en *su* tiempo, asumido cada uno como momento de la idea absoluta en un lugar determinado. Se tiene con ello la aspiración a una completa sistematización, es decir, se conecta la pretensión

de abarcar todos los conceptos, de modo que no sea posible que haya otros por fuera del círculo que los engloba. ¿Pero qué pasaría si se pudieran mostrar otros conceptos de los que dicho sistema no sabe, o que este solo pudiera aceptarlos en un sentido por completo diverso al auténtico? En lugar de tener ante nosotros un sistema imparcial, que acoge a todos con igual justicia, solo tendremos uno parcial que, o bien solo ha recibido aquellos conceptos que son compatibles con el sistema, o bien los ha recibido únicamente en el *sentido* que es compatible con el sistema presupuesto ya de antemano. Ya hace tiempo que se le han reprochado las más caprichosas distorsiones, al menos allí donde el sistema trata de los conceptos supremos, y precisamente por ello de los más cercanos al ser humano, esto es, de los conceptos éticos y religiosos.

Uno podría tal vez preguntar dónde ha establecido la anterior filosofía el lugar para los conceptos *como* conceptos. Podría pensarse que tal vez se dé por supuesto que dicha filosofía no tiene lugar alguno para la lógica, para las categorías universales, para los conceptos como tales. Es verdad que, para conceptos que tienen a lo real todavía fuera de ellos, esa filosofía no tiene lugar alguno, porque, como se ha dicho, ya con sus primeros pasos se situaba en la naturaleza; pero, justo en la naturaleza, ella avanzaba hasta el punto en donde el sujeto, habiendo atravesado toda

la naturaleza y habiendo retornado entonces a sí mismo, se halla en posesión de sí mismo (el yo); es cierto que no encuentra ya los momentos anteriores dejados atrás, pero sí sus conceptos, y en verdad *como* conceptos, de los cuales la consciencia dispone a su gusto como de una posesión por completo independiente de las cosas y los aplica por todos lados. De esta manera pudo Hegel al menos escuchar en qué lugar del sistema se presenta el mundo de los conceptos en su total diversidad y su completa dilucidación dentro de la totalidad; pudo incluso ver tratadas todas las formas de la llamada comúnmente lógica, lo mismo que las formas de la naturaleza —una analogía que utiliza el mismo Hegel, al menos allí donde habla de las figuras del silogismo. Aquí, donde la potencia infinita viene a ser objetiva para sí misma, luego de haber atravesado la naturaleza donde ella despliega subjetivamente en la consciencia su organismo en cuanto que organismo, hasta ahora disperso objetivamente, era el único lugar para los conceptos como tales, en una filosofía que avanza *de manera natural*, comenzando realmente desde el principio; igual que el mundo corpóreo o las plantas o cualquier otra cosa que se presenta en la naturaleza, esos conceptos para sí no podían ser objetos de una deducción estrictamente *a priori* y estar ahí para sí, sino allí donde se presentan por vez primera en la realidad (con la consciencia), esto es, al final, de la filosofía de la

naturaleza y al comienzo de la filosofía del espíritu. En este lugar los conceptos mismos son también de nuevo algo realmente objetivo, mientras que allí donde los trata Hegel son algo meramente subjetivo, hecho objetivo de manera artificial. Los conceptos como tales no existen, de hecho, en parte alguna, sino en la consciencia; tomados objetivamente son, por consiguiente, *después* de la consciencia, no *antes* de ella; Hegel los sacó de su lugar natural al ponerlos al comienzo de la filosofía. Allí antepone él los conceptos más abstractos, devenir, estar-ahí, etc., pero lo abstracto no puede estar naturalmente ahí, ser considerado realidad, antes de aquello de lo cual es abstraído: un devenir no puede estar antes de lo que deviene, una existencia antes de un existente. Cuando Hegel dice que comenzar la filosofía significa que uno se recoge por completo en el puro pensar, con ello ha formulado muy acertadamente la esencia de la filosofía verdaderamente negativa o puramente racional, y podríamos estarle agradecidos por esa expresión tan significativa, pero en él ese recogerse en el puro pensamiento no se refiere o no se dice con respecto a toda la filosofía; con ello solo quiere ganarnos para su lógica, ya que él se ocupa con aquello que no solo está antes de la naturaleza efectiva, sino de toda naturaleza. No se trata de los objetos o de la *cosas* tal como se presentan *a priori* en el puro pensar, por lo tanto, *en el* concepto, sino del concepto, que debe una vez

más tener como contenido solo al concepto. Únicamente al pensar que tiene como contenido meros conceptos lo llama él, y lo llaman sus seguidores, *puro pensar*. Recogerse en el pensar significa para él únicamente decidirse a pensar sobre el pensar. Pero a esto, al menos, no se lo puede llamar pensar real. Pensar real es aquel mediante el cual se rebasa lo que se contrapone al pensar. Allí donde, una vez más, solo se tiene como contenido al pensar, y en verdad al pensar abstracto, el pensar no tiene nada que rebasar. (El mismo Hegel describe ese movimiento mediante meras abstracciones, tales como ser, devenir, etc., como un movimiento en el éter puro, es decir, sin resistencias. La relación es algo así como la siguiente. La poesía, por ejemplo, puede presentar un estado de ánimo en relación o en lucha con la realidad; tiene ahí entonces un contenido realmente objetivo. Pero la poesía puede también tener como objeto a la poesía como tal y en abstracto: ser poesía sobre la poesía. Algunos de nuestros llamados poetas románticos nunca lograron ir más allá de una glorificación así de la poesía por la poesía. Pero nadie ha considerado a esa poesía sobre la poesía como verdadera poesía.

Hegel presenta como *oposición* a su afirmación de que el concepto es lo único real la opinión según la cual la verdad descansa sobre la realidad *sensible*. Esto solo podría ser así, si el concepto fuera una realidad suprasensible, más

aún, si fuera la única realidad suprasensible. Es claro que Hegel asume esto. Esta asunción proviene en línea recta de aquella asunción kantiana según la cual Dios es únicamente un concepto de la razón, una idea de la razón. Al pensar no se le contrapone únicamente lo real sensible, sino lo real como tal, tanto sensible como suprasensible. Como única contradicción o crítica contra la idea de su *Lógica*, Hegel considera que esos pensamientos únicamente son pensamientos, ya que el verdadero contenido se hallaría solo en la percepción sensible. Solo que de esta (de la percepción sensible) no se está hablando aquí. Es cierto que no hay otra manera de decir, sino que el contenido de la suprema Ciencia, de la filosofía, es únicamente *pensamientos*, y que ella misma es la ciencia que solo puede llevarse a cabo mediante el *pensar*. Por consiguiente, no es esto lo que puede ser criticado, a saber, que el contenido de la filosofía *solo* sea pensamientos, sino que el objeto de esos pensamientos sea solo el concepto o los conceptos. Fuera de los conceptos, Hegel solo puede pensar la realidad sensible, lo que es claramente una *petitio principii* [petición de principio][4]. ya que Dios, por ejemplo, no es un mero concepto y, sin embargo, tampoco es una realidad sensible. Hegel se remite con fre-

[4] La petición de principio (*petitio principii*) es la falacia en la cual se supone en las premisas lo que se pretende demostrar en la conclusión. Nota del traductor.

cuencia a que, desde hace tiempo, se considera que a la filosofía le corresponde sobre todo pensar o reflexionar. Pero de ello no se sigue que el objeto de ese pensar sea a su vez el pensar mismo o el concepto. Asimismo, "la diferencia del hombre con respecto al animal consiste únicamente en el pensar". Si asumimos esto como correcto, el contenido de dicho pensar sigue siendo por completo indeterminado; porque el geómetra que considera figuras representables sensiblemente, el investigador de la naturaleza que considera objetos sensibles o acontecimientos, el teólogo que considera a Dios como una realidad suprasensible, no concederían por ello que no piensan porque el contenido de su pensar no sea el puro concepto.

No puede ser nuestro propósito seguirnos introduciendo en la singularidades de la *Lógica* hegeliana. Lo que ha despertado nuestro interés es el sistema *como un todo*. La *Lógica* de Hegel, con respecto al sistema que le subyace, es algo por completo contingente, en la medida en que se conecta con este de manera muy imprecisa. Quien juzga solo la *Lógica* no ha juzgado el sistema mismo, y quien ataca únicamente algunos puntos particulares de esa *Lógica* puede muy bien no estar equivocado y mostrar incluso mucha perspicacia e intelección correcta, pero con respecto al todo no se ha ganado con ello gran cosa. Creo, incluso, que esa llamada lógica real puede hacerse fácilmente de

una decena de maneras diferentes. Sin embargo, no desconozco por ello el valor de muchas observaciones extraordinariamente inteligentes, sobre todo metodológicas, que se encuentran en la *Lógica* de Hegel. Pero se entregó de tal manera a la consideración metodológica, que olvidó con ello por completo las cuestiones que se hallan más allá de dicha consideración.

Me dirijo entonces ahora al sistema como tal y no dejaré sin respuesta los reproches lanzados por Hegel en contra del sistema precedente.

En efecto, si bien es cierto que el concepto no puede ser el único contenido del pensar, sin embargo podría seguir siendo verdad lo que afirma Hegel: que la lógica, en el sentido metafísico que él le da, tendría que ser el *fundamento* de toda filosofía. Podría, por consiguiente, seguir siendo verdad lo que Hegel tan a menudo advierte: que todo lo que es está en la idea o en el concepto lógico, y que, por consiguiente, la idea es la verdad de todo, en la que, asimismo, todo termina, en su comienzo y en su fin. De modo que, en lo que atañe a esta constante repetición, podría concederse que todo se halla en la idea lógica y que se halla *de tal manera* que por fuera de ella nada podría hallarse, porque lo sinsentido no puede ciertamente existir en ninguna parte ni nunca. Pero con ello, precisamente, lo lógico se presenta también como lo meramente negativo de la existencia, como aquello *sin*

lo cual nada podría existir; sin embargo, de ahí no se seguiría para nada que también todo existe únicamente *por* ello. Todo puede estar en la idea lógica, sin que con ello se haya *explicado* en lo más mínimo cómo, por ejemplo, en el mundo sensible todo sea captado en número y medida, sin que con ello la geometría o la aritmética hayan explicado el mundo sensible. El mundo en su totalidad se encuentra, por decirlo así, en las redes del entendimiento o de la razón, pero la pregunta es justamente *cómo* ha llegado a esas redes, ya que en el mundo hay claramente algo diferente o algo *más* que la mera razón, incluso algo que tiende a ir más allá de esas barreras.

El objetivo principal de la *Lógica* hegeliana, del cual ella sobre todo hace gala, es que en su resultado final asume lo que significa la teología especulativa, es decir, que ella es una verdadera construcción de la idea de Dios y que, de acuerdo con ello, esta o lo absoluto no es en ella un mero presupuesto, como en el sistema inmediatamente anterior, sino que es esencialmente un resultado. Con ello se le hace a la anterior filosofía un doble reproche: 1) esta tiene a lo absoluto como mero presupuesto injustificado, en lugar de tenerlo como resultado fundamentado; 2) ella tiene con ello, *en resumidas cuentas*, una presuposición, mientras que la filosofía hegeliana se precia de ser la que no presupone absolutamente nada. Ahora bien, en lo que

respecta a esto último, como Hegel establece la lógica en ese grandioso sentido como la primera ciencia filosófica, tiene que servirse para ello de las formas lógicas ordinarias sin haberlas justificado; por ejemplo, dice: el puro ser *es* la nada, sin haber demostrado lo más mínimo acerca de ese *es*. Pero es claro que no son solo las formas lógicas, sino que son casi *todos* los conceptos de los cuales nos servimos sin mayor reflexión en la vida ordinaria, y sin que nos hayamos considerado obligados a justificarnos por ello, es decir, son casi todos los conceptos de ese género de los que se sirve Hegel desde el mismo comienzo y que, por consiguiente, él *presupone*. Es cierto que al comienzo él se propone solicitar solo muy poco, como si no valiera la pena mencionarlo; es algo tan vacío como el ser simplemente, que uno no puede evitar concedérselo. El concepto hegeliano es Vishnu, el dios hinduista en su tercera encarnación, quien se enfrenta al gigantesco príncipe de la oscuridad (algo así como el espíritu de la ignorancia), quien ha obtenido el dominio sobre todos los tres mundos. Este aparece primero en la figura de un pequeño brahmán a la manera de un enano y le pide únicamente tres pies de tierra (los tres conceptos: ser, nada, devenir); apenas el gigante se los ha concedido, el enano se crece hasta alcanzar una figura monstruosa, se apodera con un primer paso de la tierra, con el otro del cielo, y se dispone incluso, con el tercero, a abarcar

también el infierno, cuando el gigante se arroja a sus pies y, humilde, reconoce el poder del dios supremo, quien, por su parte, le deja generosamente el dominio del reino de la tinieblas (se entiende que *bajo* su soberanía). Queremos entonces conceder que los tres conceptos: ser, nada, devenir, no suponen nada por fuera de ellos y que son los tres primeros pensamientos puros. Pero estos conceptos tienen en sí, sin embargo, una determinación: uno es el primero, otro el segundo, en total son tres, y esta triplicidad se repite luego, donde se ha obtenido más espacio, en dimensiones cada vez mayores. El mismo Hegel habla con frecuencia de la división tripartita o tricotomía de los conceptos que se va repitiendo siempre. Pero, ¿cómo llego a utilizar aquí el concepto *número*, en el margen extremo de la filosofía, donde a ella apenas si le es permitido abrir la boca y con gran dificultad encuentra cómo expresarse?

Ahora bien, además del honor general de no suponer nada, aquella filosofía reivindica para sí el honor de haber sobrepasado al sistema que la precede, porque para esta última lo absoluto es un mero presupuesto, mientras que *para ella* es un resultado, algo generado, fundamentado. Pero en ello hay un malentendido que quiero analizar brevemente. Como *ustedes* saben, para aquel sistema lo absoluto, como punto de partida (como *terminus a quo*), es *puro* sujeto. Así como Hegel dice que la definición en verdad primera de lo

absoluto es: lo absoluto es el puro ser; asimismo puedo yo decir: la en verdad primera definición de lo absoluto es la de ser sujeto. Solo en la medida en que ese sujeto tiene que ser pensado a la vez también en la posibilidad de volverse objeto (sujeto despojado de sí mismo), he llamado yo a lo absoluto también indiferencia (equiposibilidad) de sujeto y objeto, así como, más tarde, cuando es pensado ya en acto, lo he llamado identidad viviente de lo subjetivo y lo objetivo, eternamente móvil, por completo insuperable. De modo que lo absoluto en el sistema anterior es presuposición, de la misma manera y únicamente *tal* como lo es el *puro ser* en el sistema de Hegel, del que él mismo dice que es el primer concepto de lo absoluto. Pero lo absoluto no es, en todo caso, mero comienzo o mera presuposición, él es igualmente también fin y, en este sentido, resultado, a saber: lo absoluto en su plenitud. Pero lo absoluto determinado así, o sea, lo absoluto en cuanto que tiene ahora ya todos los momentos del ser bajo y relativamente fuera de sí, y en cuanto que no puede ya descender al ser, al devenir, es decir, puesto como espíritu que está siendo y permanece, este absoluto es, para el sistema anterior, *asimismo* fin o resultado. En lo que concierne a lo absoluto, la diferencia entre el sistema hegeliano y el sistema anterior es justamente solo esta. El sistema anterior no conoce un *doble* devenir, uno lógico y otro real, sino que, partiendo del sujeto abstracto, del sujeto

en su abstracción, se sitúa con el primer paso en la naturaleza, y no necesita luego ninguna explicación ulterior del pasaje de lo lógico a lo real. Hegel, por el contrario, explica su *Lógica* como aquella ciencia donde la idea divina llega a su plenitud lógicamente, es decir, antes de toda realidad, naturaleza y tiempo; en ella, por consiguiente, tiene él ya la idea plena, divina, como resultado *lógico*, pero él quiere luego una vez más (es decir, después de que ella ha atravesado la naturaleza y el mundo espiritual) tenerla como resultado *real*. De esa manera, es cierto, Hegel aventaja en algo al sistema anterior, a saber, en el doble devenir, como ya hemos dicho. Pero si la lógica es la ciencia en donde la idea divina alcanza su plenitud *en el puro pensar*, uno tendría que esperar que entonces *se clausurara* la filosofía o que, si continuara avanzando, el avance solo pudiera hallarse en otra ciencia en donde ya no se hablara de la *idea*, como se hace en la primera. Pero para Hegel la lógica es solo una parte de la filosofía, la idea ha llegado a su plenitud lógica y ahora debe esa misma idea llegar a su plenitud real. Porque *es la idea* la que realiza el pasaje a la naturaleza. Antes de que yo hable de ese pasaje, quiero referirme a otra acusación que le ha sido hecha al sistema de la identidad por parte de Hegel, porque el bien conocido reproche (en la filosofía anterior lo absoluto es una mera presuposición) fue enunciado también así: esa filosofía, en lo que respecta

a lo absoluto, en lugar de demostrarlo por el camino de la Ciencia, apeló a la *intuición intelectual*, de la que no se sabe qué sea: en todo caso es seguro que no es nada científico, sino algo meramente subjetivo, al final tal vez algo individual, una cierta intuición mística de la que solo se glorían algunos privilegiados, con cuya apariencia uno podría facilitarse las cosas en la Ciencia.

Aquí hay que señalar, ante todo, que en la primera exposición documentada de la filosofía de la identidad, la única que desde entonces ha reconocido el autor como la estrictamente científica[5], no aparece *de ninguna manera* la "intuición intelectual" y se podría ofrecer una recompensa para quien la encontrase. Por el contrario, se habla de intuición intelectual ciertamente por vez primera y originariamente en un tratado anterior a dicha exposición[6]. Pero, ¿*cómo* se habla allí de ella? Para explicarlo tengo que remitirme al significado de intuición intelectual en Fichte. Porque la expresión es utilizada ciertamente por Kant, pero su aplicación al comienzo de la filosofía proviene de Fichte. Fichte exigía para el comienzo algo inmediatamente cierto. Esto era para

[5] *Zeitschrift für spekulative Physik*, t. II, cuaderno 2.

[6] "Über den wahren Begriff del Naturphilosophie". *Zeitschrift für spekulative Physik*, t. II, cuaderno 1 (1801). El tratado quisiera mostrar también, ciertamente, que el autor tenía la *consciencia* de su método, así como de la contradicción puesta en el primer concepto y que impulsaba al avance; consciencia que con gusto le habrían denegado.

él el yo, del cual quiso asegurarse mediante intuición intelectual como inmediatamente cierto, esto es, como un existente indudable. Así, pues, la expresión intuición intelectual era justamente el "yo soy" expresado con certeza inmediata. Se llamó al acto intuición intelectual, porque sujeto y objeto no son en él diferentes, como en la intuición sensible, sino lo mismo. Ahora bien, en el tratado en referencia yo digo que lo único que puede ser asunto del puro pensamiento no es el yo, tal como se halla en la intuición intelectual como lo inmediatamente cierto, sino lo conquistado del sujeto mediante abstracción en la intuición intelectual, lo *extraído* de la intuición intelectual, es decir, el *sujeto-objeto* universal e indeterminado, en cuanto que ya no es algo inmediatamente cierto, sino extraído de la intuición intelectual: solo este es el comienzo de la filosofía objetiva, liberada de toda subjetividad. Fichte se había remitido a la intuición intelectual para demostrar la existencia del yo: ¿cómo ha podido entonces su sucesor, con la misma intuición intelectual, querer demostrar la existencia de aquello que ya no es el yo, sino el absoluto sujeto-objeto? Lo demostrativo de la intuición intelectual con respecto al yo se halla únicamente en su inmediatez; en el "yo soy" hay certeza inmediata, *¿pero la hay también en el "ello* es", en el sujeto-objeto universal? Aquí se ha perdido toda la fuerza de la inmediatez. Ya no se puede hablar para nada de existencia, sino del puro contenido, sino de la esencia de

aquello que se hallaba contenido en la intuición intelectual. El yo es solo un concepto determinado, una determinada forma del sujeto-objeto; esta tiene que ser apartada para que el sujeto-objeto sin más surja como el contenido *universal* de todo ser. La explicación de que uno tiene que tomar de la intuición intelectual el concepto universal de sujeto-objeto, era prueba suficiente de que se trataba de la *cosa*, del contenido, no de la existencia. Hegel quiso reprocharme que yo no había dicho de manera suficientemente clara y expresa, aunque se haya dicho con suficiente claridad, que ya no se trataba, como en Fichte, del ser, de la existencia[7]; en lugar de ello, supone: como Fichte con la intuición intelectual demostró la existencia del yo, asimismo quería yo demostrar también, con la misma, la existencia del sujeto-objeto universal. Él no tiene nada en contra del propósito, lo que reprocha es únicamente la manera insuficiente de demostrar. Es claro que se trata de *aquello que es*: pero eso precisamente tiene que ser buscado con anterioridad. No se lo tiene aún ni siquiera como algo efectivamente pensado, es decir, como

[7] Puesto que la filosofía de la identidad se ocupó con el puro *qué* de las cosas, sin decir nada acerca de la verdadera existencia, únicamente en este sentido pudo llamarse *idealismo absoluto*, para distinguirlo del meramente relativo que niega la existencia de las cosas externas (porque este continúa manteniendo una referencia a la existencia). La ciencia de la razón es idealismo absoluto, en la medida en que no se ocupa con la pregunta acerca de la existencia.

algo lógicamente realizado: es más bien desde el principio solo lo *querido*; "la pistola con la cual se dispara" es el puro querer del mismo, pero que, en contradicción con su no disponer de sí, con no poderlo establecer, se ve llevado de inmediato por el movimiento progresivo y arrastrador en el cual lo que está siendo se comporta hasta el final como lo nunca realizado, como lo que solo *debe ser realizado*.

La cuestión viene a ser entonces: *¿qué es?*, es decir, ¿cómo podría entonces aquello de lo cual se parte, estar siendo ya él mismo, ser un existente, cuando lo que está siendo, lo existente, tiene apenas que ser encontrado? Por supuesto que Hegel no quiere lo absoluto, sino lo absoluto existente, y supone que la filosofía precedente lo ha querido igualmente, y como no ve ninguna instancia para probar la existencia de lo absoluto (como la quiere probar *él* mediante su lógica), considera que la prueba debe hallarse ya simplemente en la intuición intelectual. Hago notar que en aquella exposición (primera) del sistema de la identidad la palabra *lo absoluto* no aparecía para nada, así como tampoco la intuición intelectual; la palabra no *podía* aparecer allí, *porque* la exposición no fue llevada hasta el final. Aquella filosofía llamaba absoluto únicamente a la potencia que se mantiene firme junto a sí, *que está siendo*, *liberada* de todo avance y de todo volverse diferente. Esta era lo último, puro *resultado*. Mientras que a *lo que atraviesa* el todo no lo llamó aquella filo-

sofía lo absoluto, sino la absoluta identidad, justo para alejar cualquier pensamiento de un sustrato, de una sustancia. Solo viene a convertirse en el último momento en sustancia, o sea, en *lo que está siendo*, porque todo el movimiento solo tiene el propósito de tener lo que está siendo (aquello que es) en cuanto que está siendo; lo que al comienzo, que justo por ello es designado como indiferencia, resultaba imposible. Antes es nada, *de la cual* yo tengo un concepto, pero él mismo es únicamente el concepto de todo lo que es como algo que sigue. Es aquello que nunca fue, que apenas se lo piensa desaparece, y es siempre solo en lo que sigue, pero allí también de cierta manera, de modo que solo al final es propiamente. Solo allí viene a tomar entonces el nombre de estar siendo, así como el nombre de lo absoluto. Por eso la (primera) exposición se sirvió muy intencionalmente de esas expresiones abstractas como indiferencia absoluta, absoluta identidad; solo en las exposiciones posteriores, tal vez por una especie de condescendencia con aquellos que demandaban decididamente un sustrato, se permitió utilizar en el comienzo también la expresión lo absoluto.

Pero, entonces, como yo rechazo la intuición intelectual *en el* sentido en el que Hegel me la quiere echar en cara, de ello no se sigue que en mi caso no tuviera otro significado, y en este es mantenida por mí incluso ahora.

Aquel absolutamente móvil del que hablé hace poco, que se vuelve constantemente otro y no se deja fijar en ningún momento, que únicamente en el último momento (¡fíjese *usted* bien en esta expresión!), que únicamente en el último momento es pensado realmente, ¿cómo se relaciona este móvil con el pensar? Es claro que ni siquiera como objeto propiamente del pensar; porque con objeto se entiende algo detenido, quieto, permanente. No es propiamente objeto, es más bien, a todo lo largo de la ciencia, la mera *materia* del pensar; porque el verdadero pensar se expresa justamente solo en la determinación y configuración en marcha de aquello en sí indeterminado, de eso nunca igual a sí mismo, de lo que deviene siempre otro. Esta primera base, esa verdadera *materia prima* de todo pensar, no puede ser entonces lo propiamente pensado, no es lo pensado *en el* sentido que lo es cada configuración. Cuando el pensar se halla ocupado con la determinación de esa materia, él no piensa en esa base misma, sino solo en la determinación conceptual que él introduce en ella (la arcilla del escultor); —ella es entonces lo propiamente no pensado en el pensar. Ahora bien, un pensar no pensante no habrá de estar muy lejos de un pensar intuitivo, y, en esa media, un pensar al que le *subyace* una intuición intelectual atraviesa toda esa filosofía, como atraviesa la geometría, en donde la intuición externa de la figura diseñada en el tablero o en algún

lugar es siempre solo la portadora de una figura interior y espiritual. Esto, entonces, sea dicho, en todo caso, frente a una filosofía sin intuición.

Así pues, Hegel (para tornar de nuevo a él), en lugar de tomar lo absoluto como principio, lo quiere como resultado de una ciencia, y esta ciencia es precisamente la lógica. De modo que a todo lo largo de la ciencia la idea se halla en devenir. Hegel también entiende con "idea" aquello que hay que realizar, lo que deviene y es querido en todo el recorrido: se trata de la idea excluida al comienzo del puro ser, pero que, por decirlo así, va consumiendo al ser, lo que se lleva a cabo justo con las determinaciones conceptuales introducidas; una vez consumido por completo y habiéndolo transmutado en ella, viene a ser ella misma la idea *realizada*. Esta idea realizada al final de la lógica es asimismo determinada, exactamente como lo era lo absoluto al final de la filosofía de la identidad, como sujeto-objeto, como unidad de pensar y ser, de lo ideal y lo real, etc.[8]. Pero, determinada de ese modo, se halla justamente ya en el *límite* de lo meramente lógico, de manera que, o bien simplemente no hay que seguir con ella, o bien solo puede seguir por fuera de ese límite, de tal forma que ella tiene que haber abandonado por completo el lugar que seguía

[8] *Enciclopedia* § 162, 1 ed. (§ 214, 2 ed.).

ocupando en la lógica al ser mero resultado de esta, y haber pasado al mundo ilógico, es decir, contrapuesto a lo lógico. Este mundo contrapuesto a lo lógico es la naturaleza; *esta* naturaleza, a su vez, ya no tiene carácter *a priori*, porque, si lo tuviera, tendría que haber estado en la lógica. Pero, según Hegel, la lógica tiene a la naturaleza por completo fuera de sí. Para él, la naturaleza comienza donde lo lógico *termina*. De ahí que, para él, la naturaleza *como tal* sea únicamente la agonía del concepto. *Con razón* dice Hegel, en la primera edición de su *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*[9]: la naturaleza es determinada como el abandono de la idea con respecto a sí misma. (En la segunda edición de su *Enciclopedia*[10] deja esto a un lado "con razón" y dice simplemente: la naturaleza ha sido determinada como el abandono de la idea, donde la frase tiene entonces únicamente el sentido de una referencia histórica). Con este "abandono" concuerda por completo lo que se dice de la naturaleza en otros lugares: en ella el concepto es despojado de su grandeza, se ha vuelto impotente, infiel consigo mismo e incapaz de continuar afirmándose. Apenas si Jacobi puede denigrar más la naturaleza, al haberla opuesto Hegel a lo lógico, de lo cual la excluye, no pudiendo entonces sino *contraponerla*.

[9] [*Enciclopedia* § 162, 1 ed.], p. 128.

[10] [*Enciclopedia* § 162, 1 ed.], p. 219.

Pero en la idea no existe *absolutamente* ninguna necesidad de algún movimiento con el cual ella no solo pudiera de pronto avanzar dentro de sí misma (esto es imposible, porque ella ha alcanzado ya su plenitud), sino que más bien tuviera que romper por completo consigo misma. La idea al final de la lógica es sujeto y objeto, consciente de sí misma, como lo ideal es también lo real, y ya no tiene, por consiguiente, ninguna necesidad de volverse de nuevo real y de otra manera a como ella ya es. Si se supone, sin embargo, que algo así ha sucedido, entonces no habrá que asumirlo como una necesidad en la idea misma, sino justamente porque la naturaleza existe. Es cierto que, para encontrar alguna razón del avanzar de la idea, se ha querido ayudarse diciendo: es cierto que ella existe al final de la lógica, pero aún no se ha *acreditado* y tiene entonces que salir de sí para acreditarse. Pero este es uno de los espejismos con los que solo se puede engañar a los despistados. Porque, ¿ante quién debe acreditarse la idea?, ¿ante sí misma? Pero ella está segura cierta de sí misma, y sabe de antemano que no habrá de perecer en el ser-otro; para ella esta contienda no tendría ningún propósito. ¿Tendría entonces que acreditarse para un tercero, para un espectador?, ¿dónde está él? En último término, ella debe acreditarse entonces únicamente para el *filósofo*, es decir, el filósofo tiene que desear que la idea se entregue a ese desasimiento para que le sea otorgada la

oportunidad de explicar la naturaleza y el mundo espiritual, el mundo de la historia. Porque cualquiera se burlaría de una filosofía que fuera mera lógica en el sentido de Hegel y que nada supiera del mundo real: así como no fue tampoco la l*ógica,* sino la idea de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, que este encontró ya frente a sí, la única que pudo despertar la atención que ha encontrado la filosofía hegeliana. En la lógica no se halla nada que cambie el mundo. Hegel *tiene* que llegar a la realidad. Pero en la idea misma no hay entonces absolutamente ninguna necesidad del movimiento ulterior o del volverse otra. "La idea, dice Hegel[11], en la libertad infinita en la que se halla, por lo tanto, la idea en su plenitud (libertad solo hay donde hay plenitud, únicamente lo absoluto es libre y es declarado libre de todo avance necesario), la idea en la libertad infinita, en la verdad de sí misma, *se decide* a dejarse ir de sí[12] como naturaleza o en la forma del ser-otro". Esta expresión: "dejar ir" —la idea deja ir a la naturaleza—, pertenece a las expresiones más extrañas, más ambivalentes y, por lo tanto, también más suspicaces, detrás de las cuales se esconde dicha filosofía

[11] *Enciclopedia* § 191, 1 ed. (§ 294, 2 ed.).

[12] El verbo alemán *entlassen* se utiliza para referirse a un prisionero que es *dejado libre*, a un enfermo a quien *dan de baja*, a alguien a quien *liberan* de sus obligaciones o a un empleado que es *despedido* de su cargo. Nota del traductor.

en los puntos difíciles. Jacob Böhme dice: la libertad divina se vomita[13] en la naturaleza. Hegel dice: la idea divina deja ir a la naturaleza. ¿Qué hay que pensar de ese "dejar ir"? Hay algo claro: a esa explicación de la naturaleza le corresponde el más grande honor si se la llama teosófica. Por lo demás, quien todavía pudiera dudar de que la idea al final de la lógica se la entiende como verdaderamente existente, tendría que convencerse ahora de ello; porque aquello que debe decidirse libremente tiene que ser un existente efectivo, un mero concepto no puede decidirse. Es un mal punto al que ha llegado aquí la filosofía hegeliana y que no había sido previsto al comenzar la lógica; un zanjón ancho y horrible, cuyo historial (con algunas palabras se habló de ello en el prefacio a Cousin) ha causado mucho descontento, pero del que no se ha seguido ninguna ayuda útil o no engañosa.

Es cierto que uno puede no comprender en absoluto qué debería mover a la idea una vez que se ha elevado a sujeto supremo, que ha consumido por completo al ser, y sin embargo volverla de nuevo sin sujeto, rebajarla a mero ser y dejar que se desintegre en la mala exterioridad del espacio y del tiempo. Entre tanto, la idea se ha arrojado entonces en la naturaleza, pero no para quedarse en la materia, sino

[13] El verbo *erbrechen* significa "abrir algo con fuerza", "irrumpir", pero su sentido reflexivo indica "vomitar". Nota del traductor.

para volverse, a través de ella, espíritu y, finalmente, espíritu humano. Pero el espíritu humano es únicamente el escenario en donde el espíritu como tal elabora de nuevo hasta el final la subjetividad que ha asumido como espíritu humano, se convierte en *espíritu absoluto*, que finalmente asume cabe sí como propios todos los momentos del movimiento y es Dios.

También aquí vamos a encontrar muy claramente lo peculiar del sistema, si vemos qué relación se establece, respecto a eso último y supremo, con la filosofía inmediatamente anterior. A esta se le reprocha que Dios, en ella, no ha sido determinado como Dios, sino solo como sustancia. Por el cristianismo y mediante el catecismo todos han sido ciertamente instruidos para que no solamente piensen a Dios como espíritu, sino que lo quieran y lo consideren como tal; por eso nadie podrá considerar como su descubrimiento que Dios sea espíritu. Tampoco ha podido ser este el sentido. De hecho, yo no quiero discutir si la filosofía de la identidad se sirve del término *espíritu* para referirse a la naturaleza de lo absoluto, a saber, al final o en cuanto que es resultado último. Es cierto que la *palabra* (Dios) habría sonado más edificante. Sin embargo, en cuanto al asunto mismo, podría serme suficiente con sostener que Dios fue determinado como el autoobjeto (sujeto-objeto) que está siendo, que es *permanente*, porque también así era él el que se piensa a sí mismo (ο ἑαυτὸν νοων), para utilizar una expresión

aristotélica, y si bien no lo *llamó* espíritu, sin embargo, es espíritu según la esencia, y en este sentido no es sustancia, si sustancia debe significar precisamente lo que está siendo de manera ciega. Y también el hecho de que no haya sido llamado sustancia ha podido tener una buena razón, porque no hay explicación alguna para ser derrochador con las palabras en filosofía, de modo que debería sopesarse si conviene designar con la palabra espíritu a lo absoluto que se halla únicamente al *final*. Hablando estrictamente, esto debería valer también para la palabra Dios. Porque ese Dios, en la medida en que se halla únicamente al *final*, ya que en la filosofía puramente racional solo puede ser final, es un Dios que no tiene futuro, que nada puede comenzar, que como mera causa final no puede ser de ninguna manera principio, causa inicial, productiva, y un Dios así solo puede ser espíritu en la *naturaleza* y según la esencia; no espíritu en el sentido en que la piedad o también el uso ordinario del lenguaje acostumbra utilizar esa palabra; aquí el uso sería solo una expresión engañosa. También en Hegel lo absoluto solo podía ser espíritu sustancial, así como la palabra *espíritu* solo podía tener un significado más negativo que positivo, ya que este concepto último surge a su vez únicamente mediante sucesiva negación de todo lo otro. La denominación de esto último, es decir, la designación de su *esencia*, no podía derivarse de nada corpóreo; solo quedaba el nombre *general*

de espíritu, y, como no es tampoco espíritu humano, finito (porque también este fue situado en un escalón anterior), es entonces necesariamente espíritu infinito, absoluto, pero únicamente según la esencia; porque, ¿cómo podría ser espíritu *efectivo* aquello que no puede apartarse del final en el que se halla puesto, que solo desempeña la función de asumir cabe sí los momentos anteriores abarcándolos a *todos*, pero no ser él mismo comienzo o principio de algo?

Tampoco Hegel fue ajeno a la consciencia del carácter negativo de ese final, así como lo exigía simplemente el enérgico poder de lo positivo y la satisfacción con esa filosofía; solo de manera paulatina pudo la consciencia del sistema de la identidad desligarse de su negatividad. En el *primer* surgimiento, esta consciencia *tuvo* que hallarse presente, porque de lo contrario esta filosofía no hubiera podido surgir. También en Hegel, al menos en sus exposiciones más tempranas donde él llega a lo último, se percibe una resonancia de que no resulta posible pensar en un acontecer o en un haber acontecido real. Me refiero con ello a un parágrafo de la primera edición de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*[14], que en la segunda edición fue reformulado; en él dice que en el pensamiento final la idea autoconsciente se *limpia* de toda apariencia de acontecer, de contingencia,

[14] [*Enciclopedia*] § 472.

y de ser-fuera y de sucesión de los momentos (apariencia que tiene todavía el contenido de la idea en la *religión*, contenido que ella despliega, para la mera *representación*, en una sucesión temporal y exterior).

Últimamente, Hegel ha intentado una elevación aún mayor y trató de llegar hasta la idea de una libre creación del mundo. Un pasaje interesante donde se realiza ese intento se halla en la segunda edición de su *Lógica* —en la primera, el pasaje tenía otra redacción y tenía también allí claramente otro sentido. En la segunda dice[15]: lo último, a donde va a parar todo como a su fundamento, es entonces también aquello de lo cual surge lo primero, que fue presentado en primer lugar como lo inmediato:

> ... de esa manera el espíritu absoluto, que se ha mostrado como la concreta y última verdad de todo ser, es conocido en cuanto que se desase con libertad y se abandona en la figura de un ser inmediato, y se decide a la creación de un mundo, el cual (el mundo) contiene todo aquello que caía dentro del desarrollo y que precedía a dicho resultado, de modo que todo eso (todo lo que precedía en el desarrollo), mediante esta posición invertida, se transforma, junto con su comienzo, en algo dependiente del resultado como principio[16].

[15] [*Enciclopedia*], 43, edición de 1832.

[16] En la primera edición de la *Lógica*, de 1812 (p. 9), decía: "Así también

Lo cual quiere decir, entonces, que aquello que era antes resultado se vuelve principio, esto es, lo que en el primer desarrollo era comienzo que conducía al resultado se vuelve, a la inversa, algo dependiente *del* resultado, que ahora más bien se ha vuelto principio y, por consiguiente, algo también que indiscutiblemente debe ser derivado. Ahora bien, si esta inversión, *tal* como la quiere Hegel, fuera posible y si él no hubiera simplemente hablado de ella, sino que la hubiera intentado y expuesto efectivamente, entonces él mismo hubiera establecido ya, junto a su primera filosofía, una segunda, la inversa de la primera, que más o menos habría sido lo que nosotros queremos decir con el nombre de filosofía positiva. Una consecuencia necesaria de ello tendría entonces que haber sido (ya que dos filosofías no pueden tener el mismo significado y la misma dignidad) reconocer su primer filosofía como la meramente lógica y negativa (en la cual, entonces, viene a ser claro que el pasaje a la filosofía de la naturaleza solo podría suceder de manera meramente hipotética, con lo cual también la naturaleza se obtendría en la mera posibilidad). Pero ya la manera como él ha intentado introducir esta formulación, mediante un

el espíritu habrá de desasirse del puro saber al *final* del desarrollo y abandonarse en la figura de una consciencia *inmediata*, como consciencia de un ser que se le contrapone como algo otro". Nota del traductor.

cambio del texto original solo de manera ocasional y como de paso, muestra que él hizo seriamente un intento de llevar a cabo efectivamente dicha inversión; la cual, *tal como* él la expuso, simplemente habría debido consistir en que se descendiera de nuevo los peldaños que se había ascendido en la primera filosofía. Veamos qué pudo haber ocurrido con ello.

En la filosofía de la identidad las cosas son efectivamente de tal manera que lo pasajero en cada caso solo venía a tener su *verdad* en lo siguiente, en lo superior, y así, finalmente, todo la venía a tener en Dios. Es cierto que no es exactamente tal como lo expresa Hegel, que en lo último todo ingrese en su *fundamento*; no es exactamente así; habría que decir más bien: cada precedente se fundamentó en sí mismo, al rebajarse a fundamento de lo siguiente, es decir, a aquello que ya no es él mismo lo que está siendo, sino a ser otro fundamento del ser; él se fundamenta mediante su irse-a-pique[17], de modo que él mismo es además fundamento, no lo siguiente. Así, pues, el cuerpo físico, cuya naturaleza es caer y cuyo caer, por lo tanto, es infinito —porque todo lo que se sigue de la naturaleza de una cosa se sigue *infinitamente*— y encuentra su fundamento al hacerse fundamento para

[17] La expresión *zu-Grunde-gehen* tiene el doble sentido de irse a pique e ir al fundamento. Nota del traductor.

algo superior, y de esa manera permanece en general en su lugar (a una distancia igualmente mediana con respecto al centro); y así viene a fundamentarse todo finalmente porque se subordina como fundamento a lo absoluto, a lo último. (Después de esta rectificación de la formulación, pasamos a la cosa misma). Como, según el mismo Hegel, aquello que es fin solo *después de* que es fin deviene comienzo, así sucede en el primer movimiento (y, por consiguiente, en la filosofía, de la cual es resultado), todavía no como causa eficiente, sino como causa final, la cual solo es *causa* en la medida en que todo tiende a ella. Ahora bien, si lo último es la suprema y última causa final, entonces toda la cadena, con la única excepción del primer eslabón, no es más que una sucesión ininterrumpida y constante de causas finales; cada uno, en su lugar, viene a ser causa final para el que lo precede tanto como lo es el último para todos los anteriores. Ahora bien, si regresamos hasta la materia solo pensable de manera informe, que es la que *subyace* a todo, entonces la naturaleza inorgánica es la causa final de la materia, la naturaleza orgánica es la causa final de la inorgánica, en la naturaleza orgánica la causa final de la planta es el animal, el ser humano es la causa final del mundo animal. Pero entonces, si para llegar a una *creación* no hiciera falta más que descender de nuevo los mismos escalones que se ascendieron, y si ya simplemente con esa inversión lo absoluto viene a

ser causa eficiente, entonces con esa inversión también el ser humano vendría a mostrarse como la causa eficiente o productora del mundo animal, el mundo animal la causa productora del mundo vegetal, el organismo en general la causa de la naturaleza inorgánica, etc., ya que no sabemos hasta dónde llevar esto, según la opinión de Hegel; tal vez hasta la lógica misma, retrocediendo hasta al puro ser, que es nada. ¡Basta! Vemos hasta qué disparates conduciría la inversión entendida así, y lo ilusorio de la idea de poder transformar, mediante esa inversión, la filosofía en una que comprendiera también una libre creación del mundo.

Por otra parte, la expresión con la cual se describe el desasimiento del espíritu absoluto, en el lugar de la *Lógica* que se ha indicado, "que él se abandona libremente en la figura de un ser inmediato", muestra concordancia total con las expresiones que se utilizaron en el pasaje de la lógica a la filosofía de la naturaleza; y de ese modo el espíritu absoluto —que por lo demás y de la manera más decidida fue situado únicamente al final de *todo* el desarrollo, y, por lo tanto, *después de* la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu— vendría a ser ahora el que se desase como naturaleza. Sin embargo, si prescindimos ahora también de *esta* contradicción, nada se ha ganado con ese acercamiento a la doctrina de una *libre* creación del mundo; si en cuanto al asunto mismo se estaba muy lejos de ella, al final

se encuentra más lejos aún que antes. Porque el espíritu absoluto se desase *de sí mismo* en el mundo, él sufre en la naturaleza, se entrega a un proceso del cual no puede ya liberarse, frente al cual no tiene libertad alguna, con el cual se encuentra implicado de manera irredimible. Dios no es libre del mundo, sino que carga con él. De modo que esta doctrina es panteísmo; no el panteísmo puro, tranquilo, de Spinoza, en donde las cosas son puras emanaciones lógicas de la naturaleza divina; se renuncia a este panteísmo, para introducir un sistema de actividad y acción divinas, donde la libertad divina se echa a perder de manera tanto más oprobiosa, cuanto más se aparentaba querer salvarla y mantenerla. Se abandona la región de la ciencia racional pura, porque ese desasimiento es un acto decidido libremente que interrumpe absolutamente la continuidad meramente lógica, y sin embargo, también esta libertad aparece de nuevo como ilusoria, porque al final uno se ve obligado inevitablemente a retornar a la idea que suprime una vez más todo haber-acontecido, todo lo histórico, a saber, retornar a lo puramente racional.

Cuando se le preguntó a un seguidor de esa filosofía si el espíritu absoluto se había desasido en el mundo en algún momento determinado, tuvo que responder: Dios no se *arrojó* a la naturaleza, sino que se está arrojando siempre de nuevo a ella, para situarse asimismo siempre de nuevo

por encima; lo que acontece es un acontecer eterno, esto es, sempiterno, pero justo por eso mismo no es propiamente un acontecer, es decir, no es un verdadero acontecer. Además, Dios es en todo caso libre para desasirse en la naturaleza, o sea, él es libre de *sacrificar* su libertad, porque ese acto de libre desasimiento es a la vez el sepulcro de su libertad; desde ahora se halla en proceso, o él mismo es proceso; no es ciertamente el Dios que nada tiene que hacer (como lo sería, si fuera realmente el mero fin), es más bien el Dios de un hacer eterno y permanente, de la incansable inquietud, que nunca encuentra Shabat[18]; es el Dios que siempre hace únicamente lo que siempre ha hecho y que, por lo tanto, no puede hacer nada nuevo; su vida es un ciclo de figuras en las que él se desase de manera permanente para retornar de nuevo a sí mismo, y que retorna siempre a sí mismo solo para desasirse de nuevo.

En la última versión, la más popular, elaborada pensando en el público, este tema del desasimiento suele presentarse así: "es cierto que Dios es ya en sí (es decir, sin ser también para sí) lo absoluto, él es también ya antes (¿qué

[18] Referencia a Éxodo (2, 1-3): "Se concluyeron, pues, los cielos y la tierra y todo su aparato, y dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera. Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios de toda la obra creadora que Dios había hecho". Nota del traductor.

quiere decir este "antes" en un desarrollo puramente racional?) lo primero, lo absoluto; para ser consciencia de sí mismo, se desase, se pone el mundo frente a sí como algo otro, para elevarse, desde lo más profundo del desasimiento, estando siempre en suspenso entre consciencia e inconsciencia, hasta el ser humano, en *cuya* consciencia de Dios tiene él la suya propia. Porque el saber del ser humano, el saber que el ser humano tiene de *Dios*, es lo único que Dios tiene de sí mismo". Con una exposición así se presenta la más profunda muestra de benevolencia con este sistema; se puede así apreciar ya en qué estratos de la sociedad tuvo que afirmarse principalmente. Porque resulta fácil observar cómo ciertas ideas se presentan siempre primero en las clases más elevadas, es decir, letradas o simplemente más educadas; luego, cuando ya han perdido allí su validez, han descendido entre tanto a los estratos más bajos de la sociedad, y se siguen manteniendo allí, cuando arriba ya no se habla más de ellas. Resulta así también fácil percibir que esa nueva religión, derivada de la filosofía hegeliana, ha encontrado sus principales adeptos en el llamado *gran* público, entre industriales, comerciantes y otros miembros de esa clase de la sociedad, muy respetable, por lo demás, en otros sentidos; entre este público, sediento de ilustración, habrá también de vivir sus estadios finales. Cabe ciertamente suponer que esta ampliación de su pensamiento fue

al menos motivo de complacencia para el mismo Hegel. Entretanto, todo esto se deriva de un único desacierto, al haber convertido relaciones *en si* verdaderas, esto es, tomadas como meramente *lógicas*, en relaciones efectivas, con lo cual perdían toda su necesidad.

Jacobi. El teosofismo

Si el empirismo debiera ser lo único suficiente en filosofía, entonces el concepto supremo, es decir, el *concepto* del ser supremo, tendría que habérsenos dado a la vez con su existencia mediante la mera experiencia. Pero se ofrecen aquí diversas posibilidades. ¿Nos es lícito considerar posible que el concepto, y con él la existencia del ser supremo, se nos haya dado mediante experiencia *inmediata*? La experiencia inmediata es o bien exterior o bien interior. Entonces, ¿cómo podría un *concepto*, que es siempre asunto del *entendimiento*, habérsenos dado mediante una experiencia *exterior*? Resulta claro que únicamente mediante un hecho o efecto que hubiera afectado de inmediato a nuestro entendimiento. Pero un efecto exterior que concerniera de manera inmediata a nuestro entendimiento, que obra entonces también de inmediato sobre él, solo puede ser una *doctrina*, una *enseñanza*. De modo que el concepto supremo tendría que sernos dado mediante una doctrina que nos viniera de fuera, y en verdad mediante una doctrina de autoridad incuestionable, irresistible, y como autoridad

así solo podría atribuirse *a la* doctrina que viniera del ser supremo (porque únicamente este, en consideración de sí mismo, es la autoridad incuestionable); entonces el concepto supremo solo podría dársenos mediante una doctrina que, en su fuente última, se pudiera remitir al ser supremo mismo. Esta remisión misma solo podría darse históricamente (por un camino histórico). Por lo demás, si se asume como principio supremo de la filosofía una autoridad exterior, solo se pueden pensar dos posibilidades: o se trata de un sometimiento por completo ciego o se pretende que esa autoridad sea a su vez asimismo fundamentada, apuntalada mediante argumentos racionales de la clase que ellos sean. Si se adopta la primera, entonces esa adopción equivale a una completa supresión de la filosofía. Si se adopta la segunda, será preciso entonces (para que no haya círculo [vicioso]) una nueva filosofía que fundamente dicha autoridad con independencia de ella; y el ámbito de esta filosofía debería ser tan amplio y abarcador como lo es siempre el ámbito de la filosofía libre e independiente.

Sin embargo, en lugar de apoyarse sobre una experiencia externa inmediata, la filosofía podría, por ejemplo, apelar una experiencia inmediata *interior*, a una luz interior, a un sentimiento interno. Lo cual, a su vez, podría suceder de dos maneras. O bien en cuanto que uno se haya servido de ese sentimiento (verdadero o pretendido) solo como un

medio polémico en contra, digamos, de los sistemas meramente racionalistas, sin apelar a un saber, es decir, a una ciencia derivada bien sea *de* ese sentimiento o de esa intuición espiritual, o *bien* en cuanto que esa experiencia interna (verdadera o pretendida) ha intentado ella misma elevarse a ciencia, ha intentado hacerse valer como ciencia. Ahora nos limitamos en primer lugar a la primera posibilidad. Mediante la renuncia a la ciencia, ese sentimiento viene a declararse ya él mismo como meramente subjetivo e individual, ya que, si fuera objetivo y con validez universal, debería poderse configurar también como ciencia. *Así*, la expresión de ese sentimiento frente a los sistemas racionalistas solo tiene el valor de una declaración individual: "*yo* no quiero ese resultado, me resulta repulsivo, contradice mi sentimiento". No podemos considerar una declaración así como inaceptable, porque nosotros mismos le hemos otorgado al *querer* un significado importante, al menos para la determinación de los conceptos de la filosofía anterior. La primera declaración de la filosofía (que precede, por supuesto, a la misma filosofía) no *puede* ser incluso más que la expresión de un querer. Así pues, luego de que una forma de pensar ha sido expuesta y explicada suficientemente, tiene que estar permitido decir: no me *gusta*, no la quiero, no es compatible conmigo. Está bien decir con Jacobi: yo requiero un Dios personal, un ser supremo con el cual sea

posible una relación personal, un eterno *tú* que le responda a mi yo, no una entidad que solo está en mi pensamiento, se absorbe por completo en él y se identifica totalmente con él; yo no requiero una entidad solo *inmanente* en ese sentido, que no sea nada fuera de mi pensamiento; yo requiero un trascendente que esté para mí también por fuera del pensar; es laudable decir esto, pero estas expresiones son de por sí solo bellas palabras a las que no corresponde ningún hecho. Si hay un saber que contradice nuestro sentimiento y nuestro mejor querer, un saber que tal vez se sepa otorgar incluso la figura de necesario e inevitable, entonces solo nos queda, racionalmente, la elección entre someternos a la necesidad y silenciar nuestro sentimiento o sobrepasar ese saber con una acción *efectiva*. Pero aquella forma de filosofía que examinamos ahora como el siguiente escalón de la filosofía empírica, cuyo representante podemos considerar que es *Friedrich Heinrich Jacobi*, en lugar de atacar *efectivamente* el saber que le desagrada, le abre más bien *por completo* el campo al retirarse en el no-saber, con la aseveración de que únicamente en el no-saber hay salvación. De lo cual se sigue, entonces, que esa filosofía considera aquel saber meramente sustancial que excluye el acto, que predomina en el racionalismo, como el único saber auténtico y verdadero posible, ya que no le contrapone un otro *saber*, sino únicamente un no-saber;

cuando ese saber racional es él mismo no *saber*. Jacobi no ocultó su *propia* opinión de que aquel saber sustancial fuera el único saber *posible*. Entre sus afirmaciones más tempranas sobresale la de que toda filosofía científica conduce indefectiblemente al fatalismo, es decir, a un mero sistema de la necesidad. Frente a Kant, Fichte y el que vino después de él, Jacobi asumió una relación peculiar. Él no ataca la verdad racional, consecuencia de sus sistemas: se las acepta, pero se alegra tanto más de que haya salido a la luz a dónde conduce el verdadero saber, el saber de una pieza, a saber, inevitablemente al spinocismo, al fatalismo, etc. Jacobi concede entonces que, en contra de ese saber prepotente que él ha reconocido en los sistemas puramente racionales, no queda más que apelar al sentimiento; reconoce que no sabe cómo sobrepasarlo científicamente; reconoció que, desde la posición del saber mismo, no encuentra algo mejor, y que, por ejemplo, de acuerdo con su comprensión *científica*, él mismo solo podría ser spinocista. Ningún otro filósofo le ha concedido *tanto* al racionalismo puro (con lo cual, como *ustedes* saben, no me refiero a una manera de pensar teológica, sino filosófica) como lo ha hecho Jacobi. En realidad, depuso por completo las armas ante él. Cualquiera podrá entender que yo haya situado a Jacobi con todo derecho en el lugar de paso del racionalismo al empirismo. Con su entendimiento, él per-

teneció total y por entero al racionalismo, mientras que con el sentimiento trató de ir más allá, pero sin lograrlo. *En esa medida* Jacobi es tal vez la personalidad más aleccionadora en toda la historia de la filosofía más reciente; con lo cual, sin embargo, no quiero decir que lo sea para *todos*, como, por ejemplo, también para el *principiante*, porque a este sus escritos, por más valor que tengan para el conocedor, debido a la posición ambigua del autor, podrían desorientarlo y habituarlo, sin que se diera cuenta, a un cierto debilitamiento del espíritu frente a las tareas más elevadas del entendimiento humano; debilitamiento que no se corrige con expresiones sentimentales de carácter extático. Entre tanto, no puedo hacerle *más* justicia a Jacobi que concederle que ha sido él, entre todos los más recientes filósofos, quien más vivamente ha sentido la necesidad de una filosofía histórica (en nuestro sentido). Desde su juventud había en él algo que lo indignaba respecto de todo lo que se pareciese a un sistema reducido a *meras* relaciones lógicas, y que excluyera libertad y personalidad. De ello dan fe algunos de sus escritos tempranos, por ejemplo, su carta a Schlosser sobre el teísmo, en la cual advirtió ya muy claramente la vacuidad del teísmo absolutamente ahistórico, o sea, de la así llamada religión de la *pura* razón. Si hubiera avanzado por este camino hubiera tenido que llegar, él sobre todo, al concepto de una filosofía histórica. Él había

entendido el verdadero carácter de todos los nuevos sistemas, los cuales, en lugar de aquello que buscamos saber propiamente y, si queremos ser sinceros, de lo único que *vale la pena* saber, nos ofrecen un mero sustituto, un saber en el cual el pensar nunca va más allá de sí mismo y avanza únicamente en su propio interior, cuando en realidad aspiramos propiamente a ir *más allá* del pensar, para vernos redimidos del dolor de pensar por aquello que se halla *más arriba* de él. Así pensaba el Jacobi temprano. En sus escritos más tempranos utilizó incluso la expresión "filosofía histórica". Es cierto que el contexto mostraba que con ello él no entendía una filosofía internamente histórica, sino más bien una que tiene revelación e historia como fundamentos *externos*. De esa manera, su filosofía podría pensarse que pertenece a la primera forma de filosofía empírica. En esa época me pareció que concordaba por completo con los verdaderos creyentes en una revelación, los llamados sobrerracionalistas o sobrenaturalistas, por ejemplo, con Lavater o Schlosser. Esto le atrajo por un tiempo una muy mala reputación, en una época que luchaba entonces denodadamente por lograr la meta de una racionalidad universal, o sea, meramente subjetiva, en lo único que consistía la Ilustración, y en contra de la cual trató de hacer valer las aspiraciones del sentimiento y de una naturaleza poética. A la mala reputación que se ganó entonces tiene

él que agradecerle que hoy escritores, por lo demás serios y de carácter cristiano, lo mencionen, por decirlo así, entre los testigos de la verdad. Sin embargo, más adelante él se esforzó por librarse cada vez más de esa mala reputación y por tranquilizar plenamente al mundo sobre su pretendido sobrerracionalismo, aunque uno de sus seguidores consideró necesario tomarlo por *su* cuenta en este sentido y, después de la muerte de Jacobi, mostrar la flagrante injusticia que se le hacía cuando se lo tomaba por un creyente en la revelación en su sentido ordinario, y que su fe (esto podía él asegurarlo) era una pura fe racional. Él no tenía necesidad de ello, puesto que, sobre todo al final de su vida —y con gran tristeza no solo de los mejores entre sus admiradores, sino incluso entre aquellos a quienes él había atacado y perseguido, pero que no cesaron por ello de reconocer en él, con una actitud libre e independiente, a uno de los mejores espíritus—, posteriormente, digo, se entregó en los brazos del más vacío racionalismo; no de aquel que en la filosofía había alcanzado una elaboración tan grande y que se gloriaba de que en él la razón misma se conocía, sino de ese racionalismo precario, meramente subjetivo, que constituye propiamente el contenido principal de aquello que se llama comúnmente Ilustración y mediante el cual se apartó de la compañía de Spinoza, de Leibniz y de otros grandes espíritus de una época anterior,

al fin de cuentas en la misma línea, y cayó en la compañía de la más profunda mediocridad filosófica. Sus declaraciones sobre Cristo y el Cristianismo en sus escritos posteriores concuerdan por completo con las opiniones del más furioso racionalismo teológico.

Con esa salida de su filosofía, Jacobi se volvió muy desemejante a dos hombres que tuvieron gran influjo en su formación y a quienes yo consideraría injusto pasar por alto en este desarrollo histórico. Uno de ellos es *Pascal*.

Quien se halle todavía en búsqueda, quien solicite una medida para el punto de comprensibilidad e inteligibilidad al que tiene que llegar una filosofía verdaderamente histórica, que lea los *Pensamientos* de Pascal. Quien no haya perdido ya de manera irrecuperable todo sentido para lo natural y lo sano, debido al carácter antinatural de alguna otra filosofía, cuando lea los *Pensamientos* de Pascal se le convertirán en la idea de un sistema histórico, al menos en líneas generales.

El otro de estos hombres es Johann Georg *Hamman*, cuyos escritos reunidos hoy, pero dispersos antes como páginas sibilinas difíciles de conseguir, constituyen sin duda alguna el más importante enriquecimiento que haya obtenido la literatura en el último tiempo; no digo esto con el propósito, por ejemplo, de recomendarles a *ustedes* esos escritos de manera inmediata; hace falta mucha erudición para entender sus numerosas insinuaciones y experiencias

profundas, y para captarlas en todo su significado; no son lectura para jovencitos, sino para adultos; escritos que una persona no debería perderse de tener a mano y debería considerar continuamente como piedra de toque de su propia comprensión. Hamman, de quien Jacobi dijo que era un verdadero πᾶν [todo] de rectitud e incongruencia, de luz y tinieblas, de espiritualismo y materialismo.

Hamman no tenía sistema y no elaboró tampoco ninguno; pero quien tuviera consciencia de una totalidad que recopilara en un entendimiento todos sus enunciados variados y disparatados, los acompasados y los desacompasados, los supremamente libres y, por otro lado, los extremadamente ortodoxos, podría, hasta donde le es dado a un ser humano imaginarse simplemente que entiende algo, decirse a sí mismo que ha llegado a *una cierta* comprensión. La filosofía es *efectivamente* una ciencia profunda, una obra de gran experiencia; seres humanos *sin* gran experiencia, meros mecánicos, no pueden juzgar aquí, aunque les esté permitido exponer, en un juicio sobre Hamman, *su propia* naturaleza, y como no pueden penetrar en el fondo mismo de su manera de pensar, se fijan en sus fallas y debilidades personales —*sin* las cuales, por lo demás, el hombre difícilmente hubiera podido ser ese hombre—, de tal modo ligadas con las virtudes y aciertos de su espíritu, que no se las puede separar. Jacobi le achaca a su amigo Hamman

inconsistencias. En muchas de las formulaciones de este, él ciertamente no hubiera de ninguna manera participado. Se dice fácilmente que todo se articula con la mera razón, pero es la suposición más ciega que ciertos sistemas *tienen* sin duda que hacer. Pero, *¿qué tal* que fuera de otra manera? Y *es* de otra manera; esto, por supuesto, no se deja ver *a priori*; porque lo que *es* se hace visible simplemente solo *a posteriori* y solo *a priori* lo que no puede ser de otra manera.

Ahora bien, no todo se conecta de manera tan llana y simple como se cree, sino que lo hace incluso de maneras por completo extrañas y, en esa medida, si se quiere, desacompasadas. En el Antiguo Testamento mismo se llama a Dios un Dios extraño, es decir, sobre el cual uno tiene que extrañarse; y Hamman, con peculiar humor, entiende en *este* sentido las conocidas palabras que le dijo Simónides al tirano de Siracusa: entre más reflexiono sobre Dios tanto menos lo comprendo (él entiende estas palabras como se entenderían si proviniesen de un ser humano extraño o por completo paradójico). Esto mismo tiene a veces que aceptarse de una persona original, que es ella misma, sin embargo, un ser humano ordinario más, tal como se lo puede concebir *a priori*.

Volvamos ahora de nuevo a Jacobi. Hemos distinguido hasta ahora en él dos periodos diferentes, uno en el que su filosofía pudo parecer sobrenaturalista y otro en el que se

declaró *en contra* del sobrenaturalismo, en contra de una dependencia de la revelación (de lo histórico) y se mantuvo en un sentimiento meramente subjetivo, dándose por satisfecho con aquel mismo teísmo vacío que antes había combatido. De esa forma, en el último tiempo no solamente buscó hacer las paces con el racionalismo *vulgarmente subjetivo*, sino que buscó igualmente acercarse al racionalismo *objetivo*, científico, mediante una peculiar invención que consistía en sustituir la palabra "sentimiento", utilizada al comienzo, con la palabra "*razón*", y atribuirle asimismo una especie de *saber inmediato* ciego y, más aún, presentarla como un órgano inmediato para Dios y las cosas divinas. Este fue, sin embargo, el peor regalo que le hizo Jacobi a la filosofía, ya que ese cómodo saber inmediato, con el cual uno, como con *una* palabra, se elevaba por encima de todas las dificultades, fue aprovechado por muchas mentes incapaces que, en escuelas inferiores y superiores a las que fueron promovidos por influencia de Jacobi, sobre todo entre nosotros, han causado incontables daños a la juventud. En esa determinación asignada a la razón se puede ver casi únicamente una comprensión errónea de la filosofía contemporánea, o un intento de ponerse en su contra mediante ese acomodamiento. Lo desatinado en ello consiste en que ese Dios, conocido de manera racional inmediata, no debía ser propiamente la sustancia universal, sino efectivamente

el Dios personal, con la plenitud de todas las propiedades espirituales y morales con las que acostumbra a pensarlo la fe común. Ahora bien, una relación *inmediata* con una entidad personal solo puede ser, *además*, personal; yo tengo que compartir con él, establecer una relación verdaderamente empírica; pero esa relación empírica se halla asimismo tan excluida de la razón como se excluye de ella *todo lo personal*; *debe ser* precisamente algo impersonal. Lo que razón conoce de manera inmediata tiene que hallarse igualmente libre, como ella misma, de todas las determinaciones personales. Si Dios es inmediatamente puesto y sabido ya junto con la razón, entonces no necesita, en todo caso, ningún saber mediador, es decir, ninguna ciencia, ni para alcanzar el concepto de Dios, ni para convencerse de su existencia. No cabe duda de que fue justamente por causa de esa exclusión de cualquier relación *personal* que Jacobi, en sus primeros escritos y en sus mejores tiempos, había colocado siempre a la razón, que excluye todo lo empírico, por debajo del entendimiento. El total distanciamiento de su primer propósito y su meta inicial lo demuestra el hecho de que, en la edición completa de sus obras, que él preparó hacia el final de su vida, en todos los lugares donde él antes se refirió a la razón y señaló su carácter negativo, les notifica a su lectores que hay que leer entendimiento en lugar de razón y razón en lugar de entendimiento, como para borrar con ello todas

las huellas de su mejor propósito temprano. Que al entendimiento, como lo había reconocido él antes, le corresponda en la filosofía el *primer* lugar y a la razón el segundo, puede verse justamente por la exigencia *de que* para ella todo debe *hacérsele* comprensible, de donde se sigue sin más que ella *no* es la que *comprende originariamente*, porque hay muchas cosas que ella no comprende originariamente. Cuando a ella se le hace comprensible todo aquello que va más allá de su contenido inmediato, y a esto no se lo quiere llamar *entendimiento*, entonces, ¿cómo habría entonces que llamarlo? Justamente Dios solo es conocido por el entendimiento; y es en verdad únicamente el entendimiento supremo, el más educado y el que ha llegado hasta la meta del pensar, el que viene a conocer a Dios. La razón conoce únicamente lo inmediato, lo que puede no ser[1]; se halla, como la mujer en la casa, destinada a la sustancia, a la οὐσία [sustancia], a la que debe dedicarse para que haya bienestar y orden en la casa; ella es precisamente la que mantiene la concatenación, la delimitación, mientras que el entendimiento es el que amplía, el que avanza, el que actúa. La razón es lo inamovible, el fundamento sobre el cual todo tiene que ser construido, pero por ello mismo no es la que construye. De

[1] La expresión en alemán es: *das nicht sein Könnende*, que literalmente dice: lo que está pudiendo no ser.

manera inmediata ella se remite únicamente a la pura sustancia; esta es para ella lo inmediatamente cierto y todo lo demás que debe comprender tiene primero que serle dado por el entendimiento. Ahora bien, la función de la razón es afincarse en lo negativo, por lo cual precisamente la razón se ve obligada a buscar lo positivo, que es a lo único a lo que ella se somete. La razón es en tan poca medida el órgano inmediato para lo positivo, que más bien es precisamente *en* su contradicción donde el entendimiento viene a elevarse al concepto de lo positivo.

La relación o el comportamiento temprano de Jacobi con respecto a la razón consistía en que le concedía muy poco y pretendía llegar a lo divino, a lo positivo, de manera inmediata, es decir, con exclusión de lo negativo y sin sobrepasarlo. La relación que estableció más tarde fue, en cambio, totalmente inversa, a saber, atribuirle ahora más bien a la razón misma aquel saber inmediato que él había intentado conseguir antes *excluyéndola*.

Si el saber inmediato de la razón fuera un saber de *Dios*, entonces Dios solo podría ser lo *que está siendo inmediatamente*, esto es, solo podría ser sustancia, contra lo cual Jacobi, por demás, luchó denodadamente, puesto que quería un Dios personal empírico. El saber inmediato de Dios solo podía ser un saber ciego, o sea, un saber ignorante; pero entonces Dios solo podría ser asimismo lo que está siendo

no *siendo*: τὸ μὴ ὀντως ὄν, porque lo que está siendo: el ὀντως ὄν, únicamente podría ser sabido de manera *positiva, expresa, sapiente*. Exactamente como si Dios solo fuera lo que está siendo no siendo (lo negativo), según la conocida sentencia de Jacobi: un Dios que pudiera ser sabido no *sería* Dios, es decir (así tendría que entenderse propiamente la frase), Dios es algo tan negativo que dejaría de ser Dios si fuera sabido, si pudiera ser sacado a la luz del saber. La frase de Jacobi suena por completo *igual a*: la oscuridad que fuera *vista* ya no sería oscuridad (ya los antiguos habían dicho que era aquello que ni con luz ni sin luz podía ser visto). Ahora bien, este sentido no se le puede adscribir a Jacobi, porque, por una parte, él era por completo un hombre mesurado que, al final de cuentas, no quería aseverar nada extremo y, por la otra, ello iría en contra de su voluntad expresada en otros lugares, puesto que quería sin duda un Dios personal, humano, con el cual fuera posible una relación personal o humana. Lo que él quería decir, de acuerdo con su manera originaria de pensar o con su talante, era más bien esto, dicho correctamente: el Dios que fuera sabido o pudiera ser sabido, a la manera, por ejemplo, de las matemáticas, a saber, por un saber propiamente *no* sapiente, un Dios así no sería Dios. Ahora bien, si esta era su *verdadera* opinión, *de ella* se seguiría justamente que Dios no podría ser sabido *de manera inmediata*, porque el saber inmediato solo puede

ser no sapiente, es decir: aquel que no sabe mientras está en *movimiento* (porque en cada movimiento hay mediación), sino que solo sabe en cuanto que no se mueve. Qué tan vacilante era Jacobi —una caña agitada por el viento[2]— se ve justamente en esta muy correcta formulación (según la última edición) (un Dios...) y en la siguiente afirmación hecha a continuación acerca de un conocimiento racional inmediato de Dios.

Cuando Jacobi más tarde, para hacer las paces con el racionalismo, sustituyó el sentimiento con la razón, su filosofía perdió además la verdad que tenía antes. El término 'sentimiento' expresa una relación personal. Pero ahora hay que atribuirle a la razón impersonal una relación inmediata con el Dios *personal*, lo que resulta por completo impensable. Jacobi cayó muy bien en la cuenta de que los sistemas racionales en último término no explican propiamente nada (así como tampoco la geometría tampoco explica propiamente nada, o dice: *esto es así*). A Jacobi se le debe la ingeniosa comparación de todos los sistemas de la razón con el juego solitario de Núremberg, que solo nos llega a hastiar cuando le hemos conocido todos sus trucos. Sin embargo —por un

[2] La expresión parece referirse a Mateo (11, 7): "Cuando los discípulos se marchaban, se puso Jesús a hablar de Juan a la gente: '¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento?'". Nota del traductor.

tropiezo personal– él no vislumbró otra posibilidad para el saber distinta de aquella negativa. El único saber que le quedó a él en contra de ese saber sustancial fue el de cerrar los ojos frente a él, no querer saber *nada* de él. Con ello, en efecto, se privó entonces de todos los medios para alcanzar una ciencia más elevada. Toda filosofía que no mantiene su fundamento *en lo* negativo, y *sin* este, esto es, de manera inmediata, quiere entonces alcanzar lo positivo, lo divino, termina muriendo de manera inevitable de consunción espiritual. Semejante apresuramiento científico es el verdadero carácter de la filosofía de Jacobi, porque incluso aquello que él obtiene a *su* manera de Dios o de las cosas divinas se reduce a tan poco, que habría que lamentarse de la suerte del espíritu humano si no pudiera alcanzar algo más. Al fin de cuentas, la filosofía de Jacobi viene a ser la declaración de que, en lo que respecta no solo a Dios y a las cosas divinas, sino también a lo impío, a lo contrario a Dios, no sabe *propiamente* nada, esto es, de manera científica.

Desde temprano, Jacobi se caracterizó por una elevada aspiración a lo espiritual, podemos decir, a lo suprasensible, solo que a su naturaleza le faltó un contrapeso, porque lo espiritual no puede alcanzarse propiamente sino en relación con lo no espiritual y mediante su superación. *Todo* lo exclusivo, incluso cuando se prefiere la mejor parte, es dañino para la filosofía. Ya desde el comienzo, Jacobi

excluyó de su consideración filosófica a la naturaleza, en lo cual se diferenció mucho de Kant, quien en todos sus escritos mostró un gran amor por la naturaleza y un rico conocimiento de ella, mientras que Jacobi se mostró siempre como si sintiera pavor de la naturaleza y, en la medida en que tuvo conocimiento de ella, se fijó únicamente en su falta de libertad, de divinidad y espiritualidad. A ello colaboró tal vez un elemento fortuito, a saber, que tuvo como docente de física y filosofía en Ginebra al profesor Le Sage, excelente por lo demás, cartesiano a carta cabal, quien incluso a mediados del siglo XVIII elaboró un sistema gravitacional mecánico-atomístico semejante al sistema de los remolinos cartesianos. Tal vez se deba a este profesor la idiosincrasia de Jacobi, de no poder *pensar* siquiera la materia como viviente, como me lo expresó en varias ocasiones, mientras que Goethe, por ejemplo, dijo en una ocasión que no sabría cómo empezar a pensar la materia como no viviente. Esta peculiaridad la mantuvo Jacobi en los años posteriores; y no cambiaron nada en esto ni los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de Kant, ni tampoco su *Crítica de la facultad de juzgar* —la obra más profunda de Kant—, obras con las que Jacobi hubiera podido comenzar, así como terminó con ellas, y es probable que le hubieran dado una orientación distinta a su filosofía. Una vez que Jacobi vio la naturaleza asumida plenamente como elemento esencial, no le quedó

otra arma que la de acusar a ese sistema de panteísmo, en el sentido más vulgar y tosco, y de esa manera perseguirlo. A la filosofía no le *está permitido* dedicarse únicamente a lo supremo; para ser realmente ciencia que lo abarca todo, tiene que conectar *efectivamente* lo supremo con lo más profundo. Quien rechaza de entrada la naturaleza como lo simplemente no espiritual, se priva a sí mismo del material en el cual y a partir del cual podría desarrollar lo espiritual. La fuerza del águila en su vuelo no se prueba por el hecho de que no experimente *ninguna* atracción por lo profundo, sino por el hecho de que lo sobrepasa y, más aún, lo convierte en *medio* para su elevación. El árbol que hunde sus raíces profundamente en la tierra puede así esperar que sus copas floridas se eleven hasta el cielo, pero los pensamientos que ya desde un comienzo se apartan de la naturaleza son comparables a plantas sin raíces o, a lo más, a esos delicados hilos que a finales del verano flotan en el aire, incapaces de alcanzar el cielo y de tocar la tierra por su propio peso. Ahora bien, un verdadero verano de ideas[3] se encuentra también *sobre todo* en los pensamientos de Jacobi, expresados, por lo demás, de manera ingeniosa y delicada.

[3] Schelling emplea la expresión popular: *Ein Alter-Jungfern-Sommer*, que literalmente se traduciría como "un verano de solterona".

Así pues, el final de la filosofía de Jacobi es el general no saber. Cuando Jacobi afirma que la filosofía no puede ofrecer ninguna aclaración precisamente sobre aquello que más se anhela de ella, a saber, sobre aquello que se encuentra más allá de los límites de la experiencia ordinaria, él está por completo de acuerdo y conforme con el racionalismo; solo difiere en que él remite a la no-filosofía, al no-saber, todo aquello *que* debería tener el mayor valor para la filosofía, es decir, remite al sentimiento, a un cierto presentimiento o, mejor, a la *fe*, sobre todo en sus primeros escritos, a la que él después (porque, para una época completamente racionalista, la fe resultaba algo chocante) sustituyó con un saber racional inmediato, el que, a su vez, como le sucede al sentimiento, no puede ser transformado en ciencia (contradicción). Este recurso de remitir a la *fe* todo aquello que en sentido real y verdadero es positivo para los seres humanos no era, por lo demás, algo peculiar de la filosofía de Jacobi; era usual hacía tiempo, porque de tiempo atrás tuvo que llamar la atención la vacuidad de la filosofía ordinaria frente al rico contenido de la revelación. Como aquí se trata de la relación entre saber y creer, quiero explicármelo. Se debe hacer la siguiente distinción: 1) aquellos que son indiferentes a la filosofía o cuyo interés incluso es que ella aparezca como defectuosa, consideran que la fe, con la cual se refieren a la histórica y cristiana, contiene lo que

la filosofía *no* tiene y no está en condiciones de tener. Con ello el saber y la fe, o la *filosofía* y la fe, se mantienen *separadas*, como dos regiones diferentes, y se comprende muy bien esa oposición, e incluso se puede ver cómo *tuvo* que surgir desde la emancipación de la filosofía por Descartes. Porque desde entonces la filosofía deja por fuera el contenido de la religión positiva. (Descartes protestó en todas sus obras que él no quería afirmar nada *contrario* a las doctrinas de la Iglesia y sí, en cambio, elaborar por su propia cuenta el material de su filosofía, pero como ahora la filosofía —acostumbrada ya por la escolástica únicamente a presuponer su material— se apropió de él con total independencia, tuvo entonces que ir a parar naturalmente en lo negativo). Ahora bien, menos comprensible resulta entonces que: 2) cuando esa distinción entre creer y saber es trasladada a la filosofía misma, de modo que el saber y la fe deban ser ambos filosóficos, de modo que se afirma un saber filosófico por un lado y una fe filosófica por el otro. Esto puede suceder siempre de dos maneras: o que con ello fe y saber sean pensados como *unidos* o, al menos, como no opuestos, o que se los piense como mutuamente *contrapuestos*. Esto último es el caso en Jacobi, quien le atribuye al saber el caer inevitablemente en el fatalismo y el ateísmo, mientras que la fe aparece como la única que conduce a un Dios que sea providencia, libertad y voluntad. Ahora bien, si en esa contraposición la fe y el

saber deben hallarse ambos *dentro de* la filosofía y ser por consiguiente filosóficos (es verdad que Jacobi, a pesar de la doctrina del no-saber, tuvo sin embargo la pretensión muy precisa de haber establecido *también* una doctrina filosófica), han tenido entonces que ser explicados filosóficamente. Ahora bien, un sistema que afirmara un saber filosófico y una fe opuesta *totalmente a este* y, sin embargo, igualmente filosófica, para ser al menos *formalmente* consistente tendría que ser el sistema de un dualismo filosófico, es decir, un dualismo comprendido filosóficamente. Uno podría pensarse dicho sistema tal vez de la siguiente manera. Por una parte, el saber racional o meramente sustancial sería pensado como completo, a saber, que entonces la razón se reconoce de hecho como *todo* ser, es decir, como todo ser finito (porque, si se reconociera incondicionadamente como todo ser, tendría que reconocerse también como Dios, y Dios no sería nada más que la razón). Vendría entonces a reconocerse como todo ser finito o, para hablar con más precisión, como principio de todo ser finito, si ella se hubiera reconocido en su pura subjetividad; subjetividad esta que (en cuanto que infinita en su género) incluiría por sí misma dentro de sí la relación a una objetividad asimismo infinita. El camino recorrido hasta allí por la razón, que la habría conducido al conocimiento de sí misma como la sustancia universal, vendría a ser entonces el camino del saber en su

plenitud; pero el saber vendría a reconocerse, precisamente en esa meta, *como* mera *sus*-tancia[4] y, así, a distinguir de *sí* necesariamente *aquello para lo que* es sustancia o a lo que está sometida o *con respecto a* lo cual se relaciona como con lo que meramente no está siendo, y vendría a determinarlo como lo que *no* está siendo *de manera meramente* sustancial o subjetiva, sino *que está siendo* en objetividad puramente infinita o en infinita libertad de toda subjetividad. En este último acto vendría entonces el saber a reconocerse como *no* siendo todo, es decir, como no siendo también lo verdaderamente objetivo, y a ponerse *en* Dios, ya que, en esa aniquilación de sí mismo *como* quien lo es *todo*, ha venido a ser aquel ente infinitamente positivo o negativo. Este último acto de ponerse en Dios vendría entonces a basarse en que habría retrocedido desde su anterior autoobjetividad (ser para sí mismo objeto) a la total subjetividad; este acto sería él mismo necesariamente un acto subjetivo, comparable más o menos con el acto de recogimiento, que se basa precisamente en ponerse en una autoaniquilación semejante con respecto a algo superior, frente al cual nos situamos en la relación de la más completa des-subjetivación, esto es, no-ser-sí-mismo. Este acto puramente subjetivo podría

[4] El término "sustancia" se deriva del latín *substantia*, que etimológicamente es "lo que está debajo" (*sub-stare*); traducción latina del ὑποκείμενον aristotélico (lo subyacente). Nota del traductor.

ser considerado entonces, frente al saber, como un acto de *fe* o él mismo como fe, y, en verdad, por la razón siguiente. El saber se asegura frente a lo que es de manera sobreabundante mediante su autoaniquilación, pero no ve aquello sobreabundante, mientras haya en él un resto de objetividad, mientras no se *haya* aniquilado; se aniquila entonces solo en la *fe* de que, mediante esta autoaniquilación —como si pagara el precio de renunciar a su mismidad—, deviniera para él lo sobreabundante. Sin embargo, como se aniquila únicamente en cuanto que objetivo y no también en cuanto que subjetivo, y puesto que es más bien en lo subjetivo en donde es plenamente *saber* (cuando antes, mientras quería ser todavía objetivo, era lo productivo de la naturaleza), entonces se mantiene precisamente *como* saber, y el resultado último y simultáneo sería el saber pleno y que se autoaniquila en la fe, pero precisamente por ello se pone como lo verdaderamente positivo y divino. De modo que habría así, dentro de la filosofía misma, un pasaje del saber a la fe. Sin embargo, Jacobi estuvo muy lejos de una explicación como esta. El final de su filosofía es una pura disonancia que no es disuelta por nada, por ninguna idea más elevada.

En todo caso, una explicación como la que se ha indicado solo sería pensable en un sistema que debería tener también una respuesta a la siguiente pregunta que necesariamente se impone: si aquello que en su interioridad es el

puro *saber* y, en esa medida, lo que no *está-siendo* (porque lo que sabe es necesariamente, frente a lo que está-siendo, lo que él mismo no está-siendo); si eso, pues, que en su interioridad es el puro saber y lo que no está-siendo y que en su ser fuera de sí es el producto del ser objeto, ¿de dónde proviene el poder de ese principio para ponerse objetivamente como siendo, puesto que está seguro de ser ciertamente lo que no está-siendo —no solo que *deba* ser, sino también de manera originaria?, ¿de dónde procede su existencia, es decir, su ser fuera-de-sí, fuera *del* lugar donde debería estar propiamente, a saber, fuera del interior? Si en esa exterioridad es principio generador del mundo, ¿cómo *se volvió* exterior? Porque tiene que *haberse vuelto* exterior. Y puesto que no *debe* ser exterior, como lo muestra el final, entonces tampoco pudo *ser* originariamente exterior. Y si es o era entonces originariamente interior, ¿cómo ha sido puesto *como* interior? Porque esto también tiene que explicarse. En pocas palabras, esa explicación solo sería posible en un sistema que fuera ya histórico o que se aproximase a este. Pero un sistema así fue declarado por Jacobi de una vez por todas imposible, pues, en lo que concierne al *saber*, estaba en total acuerdo con el racionalismo. De modo que si se quiere atribuirle *a él* un sistema, hay que considerar su filosofía solo como absolutamente dualista, pero hay que añadir: es una dualismo por completo irresoluto y, por ello mismo, sin explicación.

Por un lado es libertad, por el otro necesidad, pero *¿cómo —si* hay libertad— hay también necesidad o si hay necesidad también hay libertad, y cómo se conectan las dos? *Sobre ello* no hay en él no solo nada para saber, sino incluso nada para *pensar*. Jacobi consideró esta oposición tan irreconciliable, que la misma unión resultaba *impensable*.

La opinión más justa que cabría formular sobre Jacobi, después de todo lo dicho, sería considerarlo situado en el límite entre dos épocas; una anterior a él, extendida como un *desierto* inhóspito y desagradable, que él percibió así, y otra en la que él apercibió una muy lejana tierra prometida. Sin embargo, entre él y el legislador israelita que condujo a su pueblo a través del desierto hay *la* gran diferencia de que, si bien Moisés es cierto que no debía él mismo ingresar a la tierra prometida, sí previó sin embargo con certeza y absoluta confianza que su pueblo entraría en ella y la habitaría, mientras que Jacobi no solamente no entró en ella, sino que afirmó igualmente que era imposible que alguien pudiera hacerlo. Según esto, tendríamos que honrarlo y reconocerlo como una contradicción viviente con respecto al tiempo pasado y como un involuntario profeta de un tiempo mejor; como *in*voluntario, porque, según su opinión, ese tiempo nunca *podría* llegar, ni tampoco *quería* predecirlo; pero como un profeta, ya que él, en contra de su voluntad,

lo predijo, como el vidente Balaam[5], quien había venido a maldecir a Israel y tubo que bendecirlo.

Hay un tal saber que Jacobi no quiso reconocer y que, por un lado, es racionalista, mientras que, por el otro, incluye dentro de sí la fe, incluso materialmente, según sus objetos —pues comprende efectivamente libertad y providencia como *causas* del mundo, libertad de la *voluntad* humana, perennidad individual después de la muerte y todo lo que exige la fe— y que, sin embargo, no solamente *no excluye* la fe en *este* sentido, sino que la tiene también dentro de sí formalmente, de manera esencial.

Yo quiero recordar aquí ante todo el uso del lenguaje general y constante según el cual la fe no se contrapone al saber simplemente y en todo sentido, sino únicamente al saber *inmediato*, a la intuición, lo que resultaría claro ya con la única sentencia: felices son quienes no ven y sin embargo creen[6]. De modo que el saber *mediado*, solo posible gracias a la mediación, no se contrapone para nada a la fe, sino que se halla esencialmente conectado *con* ella, de modo que donde hay saber mediado necesariamente hay también

[5] Referencia al vidente pagano Balaam, cuya narración se encuentra en Números (22). Nota del traductor.

[6] Se refiere a las palabras de Jesús al apóstol Tomás: "Porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído" (Juan 20, 29). Nota del traductor.

creer, y en el saber mediado se muestra y se alude precisamente en forma primordial al creer. En la vida ordinaria, creer significa considerar posible con confianza aquello que, inmediatamente imposible, solo es posible mediante una serie y encadenamiento de circunstancias y operaciones, en pocas palabras, lo que es posible mediante más o menos numerosas mediaciones. En esa medida, se puede decir, *todo* acontece en el creer. El artista que tiene ante sí el mármol del cual debe salir una obra de arte no *ve* esa obra de arte, pero, si no tuviera la fe, es decir, la confianza de que eso que *no* ve ahora puede volverse visible, mediante su empeño, mediante una serie de operaciones que él lleva a cabo con el mármol, nunca movería sus manos. Fe supone siempre una meta, y es esencial a *todo* obrar que se quiera lograr algo determinado. Colón *creyó* en la existencia de una parte del mundo desconocida en su tiempo y timoneó con decisión hacia el occidente. ¿Podríamos decir que Colón *creyó* en esa parte del mundo, si nunca hubiera dejado atrás la costa de España? Por consiguiente, no hay fe donde no hay a la vez *querer* y *hacer*; creer y a la vez no moverse es una contradicción, como lo es cuando uno aparenta *creer* en la meta, pero no se mueve para alcanzarla. Era entonces una contradicción cuando Jacobi se gloriaba de una fe y se cruzaba de brazos. La verdadera fe tendría que haberse demostrado ahí, no ahorrando ningún esfuerzo para des-

cubrir aquellas mediaciones gracias a las cuales aquello *en lo que* cree la fe se hiciera obvio para la razón y para la ciencia más estrictas. Si la fe es un ingrediente necesario de todo obrar orientado a un fin, entonces también es un elemento esencial de la verdadera filosofía. *Toda* ciencia crece únicamente en la fe; quien acaba de aprender las primeras proposiciones de Euclides consideraría imposibles los máximos logros de la geometría y ni siquiera entendería aquellos logros que él luego comprende muy fácilmente cuando ha atravesado todas las mediaciones. Toda ciencia, y en particular la filosofía, incluye dentro de sí la fe como lo que en *ella* precisamente se acredita de manera permanente y, por consiguiente, de manera inmanente y esencial dentro de sí. De modo que aquellos que separan saber y creer y, más aún, los contraponen, pertenecen a aquella clase de seres humanos, hoy, por desgracia, inmensamente numerosa, que no saben ellos mismos lo que quieren, que es lo más lamentable que le puede suceder a cualquier ser dotado de razón. Porque o bien esos creyente no entienden con el término "fe" ningún *ver* —y entonces no tienen que rechazar el saber como tal, y con ello tampoco el saber mediado, sino más bien reconocerlo—, o bien entienden con "fe" un conocer sin mediación, un verdadero ver, y entonces no tienen que llamarse creyentes de razón, sino identificarse con aquellos

que se presentan como iluminados inmediatamente por Dios, y llamarse entonces, no filósofos, sino *teósofos*.

Con respecto a los filósofos del no-saber, es cierto que también los teósofos se reconocen como no-sapientes *científicamente*, pero no por ello, como lo hacen los filósofos, como ignorantes en todo sentido, sino más bien como sapientes en alto grado, y tendríamos incluso que decir de modo preferente o en grado sumo. Tan pobre y vacua como se muestra la doctrina del no-saber, así de rico y abundante se muestra por el contrario el teosofismo, que se gloría de hallarse por completo en la visión o en la experiencia inmediata, y, como en un *rapto*, *ver* todas las cosas tal como están en Dios, en su verdadera y originaria relación.

Esta forma de empirismo no afirma, entonces, un mero sentimiento —inexpresable, por otra parte, y altamente polémico, es decir, que se expresa negativamente—, ni un saber racional inmediato que, sin embargo, no puede configurarse como saber, sino que se atribuye un *ver* inmediato a la naturaleza divina y al divino surgir de las cosas. (El teosofimo es así una segunda subdivisión de aquella filosofía que pretende fundamentarse en una inmediata experiencia *interna*). Como este ver no se deja comunicar y es, por lo tanto, algo misterioso, místico, el teosofismo es así una especie de misticismo. Hay, a saber, 1) un misticismo

meramente práctico o subjetivo que no tiene aspiración ninguna a la ciencia, pero hay también 2) un misticismo objetivo que aspira a un conocimiento objetivo. Este teosofismo es misticismo especulativo o teorético y, aunque se priva de la *forma* científica (racional), tiene sin embargo la *pretensión* de un contenido especulativo.

¿*Cómo* podría justificarse de alguna manera esa visión inmediata no solo de lo divino, sino también de la derivación de la creación o, propiamente, de la emanación, del devenir de las cosas desde Dios que afirma el teósofo? Si *usted* se remonta a lo que se dijo con ocasión de la filosofía de la naturaleza, entonces lo que en el ser humano es consciente de sí o ha llegado a sí es lo que ha atravesado toda la naturaleza, que lo ha soportado todo y lo ha experimentado, lo que, de su autodesasimiento, ha sido recuperado dentro de *sí* en su esencia. Pero si es el comienzo recuperado, entonces la esencia del ser humano es de nuevo *aquello* que estaba al comienzo de la creación y ya no es igual a lo creado, sino que es de nuevo igual a la *fuente* de la creación, y la consciencia humana es entonces, al ser el fin, a la vez igualmente el comienzo de la creación, y *a ella* tendría que serle transparente todo el movimiento del comienzo al fin; sería ciencia innata y sería, por naturaleza, por decirlo así, el sapiente universal mediante su *propio* devenir. Pero esto no se *presenta así*, y cuando se piensa una ciencia así todavía sustancial en la

esencia del ser humano, no se halla por lo menos *actual* en él, sino oscurecida y sumergida en la más *profunda* potencialidad. Ahora bien, aquella teoría (que lo consciente de sí en el ser humano ha atravesado toda la creación) propuesta como correcta podría explicarse debido a que la esencia del ser humano no se mantuvo en el lugar en el que había sido puesta por la creación originaria, puesto que el ser humano volvió a perder su lugar universal y central frente a las cosas y se convirtió él mismo de nuevo en cosa, al no haber sabido mantenerse en su libertad de todas las cosas y sobre ellas como principio, como fuente, viéndose en esa universalidad, sino que se quiso como una particularidad, anheló un ser *propio* y se *igualó* así a las cosas, e incluso pudo situarse en parte *por debajo* de ellas, fue puesto fuera de la intuición central en la que se encontraba originariamente y cayó en manos del saber periférico, donde las cosas no solo chocan entre sí, sino también contra él mismo, externas ellas mismas entre sí y también excluy*é*ndo*lo*. Semejante catástrofe del ser humano se halla asumida, bajo esta o aquella forma, en todas las religiones; en la cristiana, bajo el nombre de una *caída*. De modo que el ser humano salió perdedor de aquel saber central. Esto lo concede incluso el teósofo. Pero uno dice, asumiendo incluso esa catástrofe: pudo sin embargo la *sustancia* del saber humano no dejar de seguir siendo, sustancial o materialmente, la que todo lo

sabe; no dejó de ser aquello en lo cual se halla contenida la *materia* de todo saber; solo que ya no era más aquello que actualmente lo sabe todo, lo cual se halla ahora únicamente como lo que ansía saber (como entendimiento) por fuera del ser humano. De modo que el ser humano ya no se halla más en el lugar en el que —mediante la creación misma— había sido puesto; mediante un falso éxtasis fue puesto por fuera del centro, en donde era el sabedor de todas las cosas. ¿No debería entonces poder, mediante un éxtasis inverso, situarse de nuevo en el punto central de las cosas y ser arrebatado así hasta la divinidad misma? Así tendría que explicarse el teosofismo.

En la cuestión de la posibilidad de estados extraordinarios en el ser humano, no podemos adentrarnos aquí (psicología), pero *suponiendo* que hubiera que conceder, para seres humanos singulares, la posibilidad de tal restauración a la esencia originaria, al centro, de un incremento de la interioridad hasta sumergirse en la divinidad, entonces este estado habría que compararlo con aquel del que dice el Apóstol (1 Corintios 14) que en él se suspende el lenguaje y el conocimiento, es decir, precisamente el conocimiento que, por medio del lenguaje, analiza discursivamente y se halla conectado con la distinción. Pero un estado así haría imposible también toda comunicación de conocimiento; lo que un *tal* arrobamiento escucharía serían ἄρρητα ῥήματα,

palabras inefables, como lo dice el Apóstol de sí mismo (2 Corintios 14, 2). Además, ¿a quién debería comunicarse ese conocimiento? Sin duda a quienes se encuentran por fuera de ese estado, para los cuales precisamente por ello hablaría con palabras totalmente incomprensibles. Su habla sería como aquella habla misteriosa con lenguas de la que dice el Apóstol (1 Corintios 14, 19), quien por lo demás se explica: pero en la asamblea, prefiero decir cinco palabras con mi *mente* (es decir, con aquello de cuyo sentido tengo consciencia) para instruir a los demás, que diez mil en lengua; donde se muestra entonces la contraposición de que hablar en lenguas es tanto como hablar para otros de manera incomprensible. Incomprensible en alto grado son en gran medida las palabras de los místicos teoréticos, de los teósofos propiamente tales, y no los vemos en el arrobamiento dichoso en el que tenemos que imaginarnos a los verdaderamente arrobados, sino extenuados en una fuerte lucha, en una gran batalla; sus expresiones son de una forma tan involuntaria, que tenemos que entenderlos como articulados en un *proceso*. Si se encontraran realmente en el centro, tendrían que callar, pero ellos quieren a la vez hablar, expresarse, y expresarse para aquellos que se hallan por fuera del centro. Ahí está la contradicción del teosofismo. Cuando aquel principio en el que se encuentra, es cierto, la impresión, pero la impresión borrada, el caos de todos los momentos anteriores solo como

sentimiento, cuando este principio quiere actuar para sí, esto es, haciendo retroceder al espíritu libre (que en el estado actual le ha sido dado como moderador, como liberador), entonces solo puede aparecer como una naturaleza no dueña de sí misma. El espíritu individual en el que tal principio estará actuando pierde toda mesura y no es dueño de sus pensamientos, sino que, en estéril lucha, lo que él expresa no tiene ningún medio para expresarlo y carece de toda seguridad (como el mismo Jakob Böhme dice de su espíritu), "lo que acierta, lo acierta", pero sin estar cierto de ello, sin plantearlo firmemente ante sí y sin poderlo contemplar en el entendimiento como en un espejo (en la reflexión). En lugar de ser señor del objeto y situarse por encima de él, el teósofo mismo se vuelve objeto; en lugar de explicar, se convierte él mismo en fenómeno que exige explicación. Yo hablo de aquellos que de manera verdaderamente originaria y gracias a una verdadera peculiaridad de su naturaleza son teósofos, no de quienes solo como caballeros vagabundos parten a una especie de aventura científica o afectan el teosofismo para darse la apariencia de una comprensión profunda, o porque consideran que con ello pueden lograr reconocimiento más pronto y con más facilidad que con un trabajo científico honesto. El teosofismo lucha por completo contra la determinación de la vida actual, el teósofo se priva él mismo de la mayor ventaja del estado actual, del conocimiento distintivo,

diferenciador, que analiza y mantiene separadas todas las cosas, que es ciertamente un pasaje, pero como lo es toda la vida presente. Nuestro destino no consiste en vivir en el mirar, sino en el creer, es decir, en el saber mediado. Nuestro saber es un trabajo a destajo, esto es, se genera a pedazos, de manera sucesiva, por gradación y por secciones. Quien ha experimentado alguna vez lo benéfico del análisis de sus pensamientos, de una gestación sucesiva de saber y conocer, no abandonará de ninguna manera aquella prudente duplicidad. En el mirar en y para sí no hay ningún entendimiento. En el mundo exterior cada uno ve más o menos lo mismo y, sin embargo, no todos lo pueden expresar. Cada cosa recorre, para llegar a su plenitud, ciertos momentos: una serie de procesos sucesivos donde el que sigue interviene en el anterior y lo lleva a su plenitud; este crecimiento en la planta, por ejemplo, lo ve el campesino lo mismo que el sabio, pero propiamente no lo conoce, porque no desglosa los momentos, no separa, no los puede formular en su contraposición. Así mismo, si el ser humano *pudiera* experimentar también en sí mismo aquel proceso transcendente mediante el cual todo ha llegado a ser, experiencia de la que presume el teósofo, esto, sin embargo, no conduciría a una verdadera ciencia. Porque todo experimentar, sentir y ver es por sí mismo mudo y necesita de un órgano mediador para que sea expresado; si falta esto en el que mira o lo aparta intencionalmente de

sí para hablar inmediatamente del mirar, entonces, como se dijo, él es uno con el objeto, y para cualquier tercero es algo tan incomprensible *como* el objeto mismo. Todo lo que se halla en *potentia*, en aquel principio al que podríamos llamar la verdadera *sustancia* del alma, tiene primero que ser llevado a una verdadera reflexión (en el entendimiento o en el espíritu) para que alcance su perfecta presentación. Aquí se encuentra, entonces, la frontera entre teosofía y filosofía, que el amante de la ciencia debe buscar que se mantenga casta, sin dejarse seducir por la aparente abundancia de material de los sistemas teosóficos. Porque ciertamente se distingue, por ejemplo, aquella anterior filosofía del no-saber de la teosofía, sobre todo por su absoluta carencia de sustancia. Ambas formas se dividieron, como quien dice, en los dos principios de cuya acción conjunta proviene la verdadera ciencia. En la filosofía de Jacobi se halla aquel principio del que podríamos decir que se trata del sustancial *no saber*, pero precisamente por ello ansioso y hambriento de saber, del entendimiento. El sentimiento de Jacobi es propiamente el hambre de saber. El entendimiento, el principio positivo del saber es en esta filosofía una especie de voluntad a medias que no tiene la fuerza para superar el mero sentimiento que la impulsa, en cuanto que es mero sentimiento, como se supera el sentimiento del hambre con la obtención o el tomar el alimento. Jacobi no se apodera de la sustancia, incluso la

rechaza y deja con ello a la naturaleza también *por fuera*; su filosofía es una oposición a toda filosofía de la naturaleza. El teósofo, en cambio, en esa relación, dado que es especulativo, es también esencialmente y sobre todo un filósofo de la naturaleza. Pero así como la filosofía del no-saber sufre de una carencia, asimismo sufre él de congestión con el mero material del saber. Con la anterior descripción general del teosofismo, he descrito a la vez al más significativo individuo de ese género, al famoso *Jakob Böhme*.

Hay que distinguir a Jakob Böhme, en quien todo es todavía puro y originario, de otra clase de místicos en quienes no se encuentra nada viviente y originario, todo se halla corrupto; a esta clase pertenece sobre todo *St. Martin*; en él ya no se oye, como en J. Böhme, lo captado originariamente, sino únicamente al conceptista[7] o secretario de ideas ajenas, que, además de ello, son preparadas con propósitos muy diversos; lo que en Jakob Böhme es todavía viviente, se halla en él ya como muerto, semejante a un cadáver, a un cuerpo embalsamado, la momia de quien fue un viviente, tal como fue preparada en sociedades secretas que persiguen a la vez propósitos alquímicos y mágico-teúrgicos. Es un deber advertir sobre tales misterios, sobre todo cuando se

[7] El término *Konzipist* lo define el *Diccionario Duden* como "empleado de menor rango que elabora un primer concepto". Nota del traductor.

sabe, y se puede saber con facilidad, que ese misticismo ha encontrado sus adeptos, no en las clases sanas de la sociedad, sino precisamente en las más corruptas. Semejante vino, preparado con especias, cuando no con peores ingredientes, bueno a lo sumo y destinado para estimular paladares hace tiempo embotados, pertenece a la cocina de las brujas, a donde lo remitió Goethe en el *Fausto*. ¡Que Dios proteja a la juventud alemana, hoy y siempre, de ese y de cualquier otro brebaje infernal!

Hoy en día los conceptos de misticismo y místico son utilizados por los ignorantes de la manera más extraña, ya que, por ejemplo, a todo el que simplemente cree en una revelación, aunque esto sea, por lo demás, en el sentido más histórico, lo llaman ya un místico. Para esa gente, por ejemplo, Johannes Müller sería también un místico. Pero esto es un abuso propio de una época que lo revuelve todo y no distingue ni conceptos ni palabras. El uso erróneo de las palabras místico y misticismo tiene, sin embargo, su origen en un malentendido más general de tales palabras, ya que se sirven de esas palabras para explicar un cierto carácter de algunas doctrinas o afirmaciones. El concepto resumido de místico que muchos se han hecho es el siguiente: llamaré místico a todo lo que se halle más allá de mi personal capacidad de comprensión, en el caso, incluso, de que se trate de una proposición obtenida mediante un desarrollo pu-

ramente científico y perfectamente metódico, porque nada puede ir más allá de *nuestra* capacidad conceptual, ni nadie puede decir que ha logrado algo que nosotros hemos declarado para siempre como inalcanzable. Por supuesto que este truco contra una afirmación que debería ser probada frente a todos, de fundamentar un prejuicio mediante una mera palabra, es más fácil que investigar científicamente. Το μυστικόν [lo secreto] se llama a todo lo que está oculto o es misterioso, y aquellos que emplean más la dichosa palabra: "en lo interior de la naturaleza no penetra ningún espíritu creado",[8] consideran por ello la naturaleza como mística. De hecho, lo místico por excelencia es precisamente la naturaleza, y en esta, a su vez, lo más material de ella, y tal vez aquello que los enemigos de toda mística consideran lo menos místico, por ejemplo, el gusto por la buena comida y bebida, la sensibilidad en general y la forma como operan los sentidos; esto es ciertamente lo más oculto, sobre todo lo que acontece en la naturaleza. En todo caso, tales palabras, con las cuales se pretende excluir o acallar por adelantado ciertos conceptos o aseveraciones, son muy dignas de una época que se jacta de ser *liberal*, pero que es en verdad iliberal, en la que la estrechez de espíritu, la

[8] La expresión proviene del poeta y naturalista suizo Albrecht von Haller. Nota del traductor.

superficialidad y la ignorancia evidente anhelan para sí la libertad de pensamiento que le niegan precisamente a la inteligencia y al genio.

La palabra "místico" ha designado ante todo en la literatura una distinción *formal*. Si se quisiera extender este concepto a lo material, tendría entonces que llamarse *misticismo*, por ejemplo, al racionalismo en su figura más elevada y objetiva, porque ambos concuerdan en cuanto a la materia, en cuanto al contenido, ambos conocen únicamente el movimiento sustancial. Sin embargo, desde hace tiempo el misticismo ha sido determinado como una contraposición al racionalismo. Así, nadie es místico por *lo que* afirma, sino por la manera *como* lo afirma. Misticismo señala únicamente la oposición al conocimiento *formalmente* científico. A *ninguna* afirmación hay que llamarla mística simplemente por su contenido, cualquiera que sea su configuración, ni siquiera cuando ocasionalmente concuerde con la afirmación de algún místico. Porque si uno *no* debiera afirmar aquello que alguna vez también un místico hubiera afirmado, entonces, a fin de cuentas, a uno no le estaría permitido afirmar nada. Solo puede llamarse misticismo aquella configuración del espíritu que desdeña *toda* fundamentación o análisis científico, que quiere derivar todo verdadero saber únicamente de una luz llamada interior —que no ilumina tampoco universalmente, sino que se halla encerrada en el individuo— y

de una revelación inmediata derivada de una mera intuición extática. De modo que cuando se está de acuerdo con el término, se puede llamar mística, por ejemplo, a la filosofía del sentimiento de Jacobi, y así se la ha llamado con frecuencia; solo que le hace falta por completo el contenido sustancial del misticismo propiamente especulativo. De modo que la misma verdad puede en uno ser mística, mientras que en otro es científica, y a la inversa. Pues en aquel que la expresa a partir de una impresión meramente subjetiva o de una presunta revelación, ella es mística; pero en aquel que la deriva de lo profundo de la ciencia y que la *entiende* solo por ello, ella es científica.

El verdadero signo distintivo del misticismo es el *odio* a la intelección clara —al entendimiento, que en nuestro tiempo ha obtenido una preponderancia indeseada— y contra la ciencia en general. Ahora bien, como no únicamente los místicos, sino también muchos de los que vociferan *sobre* y *contra* los místicos son *enemigos* de la ciencia, tanto como cualquier místico, entonces habría que llamarlos *a estos mismos* propiamente místicos, a no ser que se prefiera declararlos verdaderos y genuinos oscurantistas.

Sobre la oposición nacional en la filosofía

Quien haya seguido hasta aquí nuestro desarrollo histórico podría fácilmente señalar que este se concentra cada vez más en la filosofía *alemana*. Si además ha conocido por estas conferencias la manera como opera la filosofía alemana y en qué se ocupa la filosofía en *Alemania*, y quiere echar una mirada al estado de la filosofía en el resto de Europa, no podrá menos que decir: filosofía en este sentido existe de verdad en Alemania, pero no en el mundo. Pero esto resulta más cuestionable de lo que uno quisiera creer a primera vista. Porque si tuviéramos que considerar aquel sentido, no como algo meramente azaroso, sino esencial, entonces uno se sentiría obligado a decir además: hay simplemente una filosofía en Alemania, pero no en el resto del mundo. Vale entonces la pena, al final de este desarrollo, preguntarse si y hasta qué punto existe verdaderamente esa diferencia entre los alemanes y las demás naciones europeas y, en tal caso, cómo habría que entenderla y explicarla. Pero como ahora la distinción misma no parece que se pueda negar,

ya que es obvio que mientras que los alemanes muestran siempre claramente un gran interés del ánimo y del espíritu por la filosofía, los otros pueblos europeos, ingleses y franceses sobre todo, manifiestan un gran desafecto por la especulación, y han abandonado por completo, ya hace un tiempo, la ocupación con la filosofía científica, parece entonces que solo se puede hablar en primer término de la causa de esta diferencia. Pero entonces parecería difícil encontrar una respuesta universal válida, es decir, una que estuvieran dispuestos a aceptarla tanto el alemán como el francés y, a la inversa, el inglés tanto como el alemán. Porque cómo se explica el francés nuestra inclinación a la especulación y a la filosofía, podemos más o menos pensarlo, aunque no lo supiéramos, y cómo lo vería el inglés si el alemán quisiera explicar su preferencia con respecto a la filosofía por el estado anímico y espiritual de su nación, también podríamos imaginarlo. Si el alemán quisiera, dado el caso, hacer valer la ventaja de su idioma, del que Leibniz consideró que la especulación le era innata, esto tendría que valer también para el inglés, al menos en alguna medida; el inglés respondería: precisamente en las expresiones de los conceptos fundamentales, que hay que buscar en las raíces de un idioma, su idioma se halla emparentado en gran medida con el alemán; pero además, una mayor profundidad de los dispositivos, así como de la articulación filosófica del

idioma explicarían ciertamente una diferencia en cuanto al éxito, pero no, y de esto es propiamente de lo que se habla, que tanto franceses como ingleses no reconocen para nada la filosofía en el sentido alemán.

Tal vez se podría escuchar más bien una explicación histórica que derivara el permanente y siempre renovado interés de los alemanes por la filosofía de la división de creencias y la coexistencia con igualdad de derechos de confesiones religiosas, y quien solo quiera echar una mirada al curso de la filosofía en Alemania, no verá en la seriedad verdaderamente religiosa, en la misma manera entusiasta como la filosofía es practicada en parte en Alemania, una necesidad de reconciliar en alguna forma aquel acto de emancipación, en el que se sabe que participaron más o menos todos los pueblos alemanes sin excepción, de restaurar interiormente y en el campo de la ciencia la unidad exterior perdida. En todo caso, esta indicación histórica vendría a explicar así cómo y por qué en Alemania se ha mantenido siempre despierto el interés por la filosofía, y cada vez que ha querido adormecerse ha sido llamado y despertado. Pero no se trata solamente de un más o un menos, se trata de una oposición en el asunto mismo, porque los otros no rechazan simplemente y en todo sentido la filosofía (los franceses fueron ciertamente los primeros que le otorgaron al siglo pasado el honroso título de filosófico y la filosofía fue en

Francia, durante mucho tiempo la consigna de los escritores más significativos e incluso de los hombres de Estado); por consiguiente, los otros no rechazan la filosofía como tal, sino la filosofía en el sentido alemán. Tenemos la libertad de replicar que lo que *ellos* consideran filosofía no lo es y que solo nosotros sabemos qué es filosofía. Pero, por una parte, con ello *no* se ha dicho tanto como parece a primera vista, porque también entre nosotros se le ha dicho a alguno que lo que él ofrece como filosofía es todo menos eso; los alemanes cuidan mucho la mutua cortesía; por otra parte, parece que contradice ciertamente toda razón atribuirles a naciones completas, por lo demás admirablemente dotadas, una incapacidad para la filosofía, explicación que sería tanto más extraña cuanto que solo podría ser en todo caso temporal; porque negarle por completo disposiciones mentales y espirituales para la filosofía al pueblo que engendró un Descartes, un Malebranche y un Pascal no podría en modo alguno justificarse. Y, sin embargo, nos vemos obligados a sostener, al menos como *posible*, que a aquel alejamiento de la filosofía en sentido alemán, que percibimos en otros pueblos, le podría subyacer algo verdadero y correcto. Y así, la imposibilidad de encontrar para la segunda pregunta una respuesta adecuada diferente de la de asumir que los otros, en su desafecto por la filosofía en sentido alemán, pueden haber tenido, sin embargo, en cierta forma razón,

nos lleva de nuevo a la primera pregunta: en qué consiste propiamente la diferencia en este contexto y —como esa diferencia solo puede hallarse en la *manera* de hacer filosofía— cuál sería la manera de hacer filosofía que les gusta a los otros pueblos, y cómo se relaciona con ella la manera que nosotros preferimos.

Ahora bien, sobre ello no hace falta una larga reflexión. Porque ellos afirman que la filosofía es un ciencia de la experiencia y solo la quieren como tal; pero el alemán afirma, al menos hasta ahora, que la filosofía es una ciencia pura de la razón, y la quiere asimismo solo como tal. Si se entiende como empirismo la afirmación de que no se da ningún otro saber sino a partir de la experiencia y, de acuerdo con ello, que también solo puede ser sabido lo adecuado a la experiencia, entonces, según que se le atribuya un sentido diferente a la expresión *adecuado a la experiencia*, también será distinto el sentido de aquella afirmación.

Lo que ordinariamente y en primer lugar se entiende por experiencia es la certeza que nosotros obtenemos de las cosas exteriores y de sus modalidades mediante los sentidos. Además, se habla también de una experiencia del sentido interno que se obtiene mediante autobservación, mediante observación de lo que acontece y de los cambios en el propio interior. Si nos detenemos ahí y pensamos como "adecuado a la experiencia" únicamente lo que puede ser

inmediatamente objeto del sentido externo e interno, entonces la experiencia sensible externa ha sido confiscada por las ciencias naturales empíricas; a la filosofía solo le quedan así únicamente las experiencias del sentido interno. La filosofía consistiría, según esto, únicamente en un análisis y, a lo más, igualmente en una combinación de los fenómenos internos y de lo que ocurre en la consciencia, en pocas palabras, en lo que llamamos una buena (completa) psicología empírica. Esta viene a ser también, más o menos, la representación que se hacen los franceses de la filosofía, y esta representación es bastante insignificante, según los conceptos con los cuales *nosotros*, por ejemplo, hemos considerado hasta ahora la filosofía. Pero si se piensa que hay muchos entre nosotros a quienes no solamente no los acompaña ningún concepto superior de filosofía, sino que afirman por completo lo mismo: que la filosofía no puede ir en general más allá de los hechos de la consciencia, esto es, por lo tanto, más allá del ámbito de una psicología o de una antropología subjetiva, entonces no se ve propiamente dónde debe hallarse la distinción de al menos una parte importante de aquello que en Alemania se llama filosofía y de aquello que en Francia es llamado así.

Ahora bien, por grande que sea el respeto que debamos al nombre de Kant, resulta claro que, si nos atemos al *resultado*, no se ve cuál sea la ventaja que tendría quien se

quede con Kant frente a quien se haya quedado antes con Locke o con Condillac. Porque Locke escribió un ensayo acerca del entendimiento humano y Kant una crítica de la razón pura que es mucho más metódica, pero también en gran medida no solo más pesada, sino más incomprensible en cuanto a la cuestión central. Locke afirma que no solamente todas las representaciones humanas, sino también todos nuestros conceptos, sin excluir ni siquiera los científicos, son derivados mediatamente de la experiencia. Es cierto que Kant nos reconoce algunos conceptos independientes de la experiencia; pero puesto que, sin embargo, solo son capaces de ser aplicados a objetos de la experiencia, entonces nosotros no llegamos a ser por ellos más independientes de la experiencia. El resultado es para nosotros el mismo, porque el camino especial hacia lo suprasensible que encontró Kant en su filosofía moral podría, en cierto sentido, aprobarlo también el empirismo. Pues así como Kant convierte en testigo de la existencia de Dios la ley moral que en nosotros nos ordena incondicionalmente, también Locke no deja de señalar en nuestra consciencia testimonios de esa existencia. Sin embargo, la gran diferencia entre ellos es que Kant en su filosofía teorética establece a Dios como objeto de una idea de la razón. Pero esto es precisamente el πρῶτον ψεῦδος [el primer error] de la filosofía reciente; no se ve cómo, si no hay ni siquiera la más insignificante

personalidad que no exija para su conocimiento algo más y más real que la razón, cómo precisamente la personalidad suprema y más perfecta no debería manifestársenos sino mediante una pura idea de la razón. Así pues, por Kant se proclamó el racionalismo en la filosofía (sobre ello no había antes tanta claridad, sobre todo con respecto a la idea de Dios). Es cierto que Kant se opuso y prohibió todo uso teorético de esta idea; solo que bien pudo oponerse, porque si Dios es una idea *de la razón*, entonces la razón no *puede* permitir que le impidan realizar esta idea *como tal*; esto, naturalmente, no puede a su vez suceder sino precisamente en un mero sistema de la razón —y esto no de otra manera que como lo llevó a cabo la filosofía posterior—. El empirismo, como concluye siempre en la existencia de Dios solo como concluye en la existencia de cualquier otra personalidad, esto es, a partir de huellas empíricas de carácter experimental, marcas, pasos o señales, sustenta con ello esa relación benévola y *libre* con Dios que el racionalismo suprime; y de la misma manera como uno tiene que admitir que, así como en tiempos pasados, cuando la decadencia griega y romana, la cuestión vendría a ser únicamente entre estoicismo y epicureísmo, y el sistema epicúreo introduce el azar en cierta forma como principio supremo, mediante lo que en él se muestra como absurdo, es decir, mediante el

llamado *clinamen atomorum* [inclinación de los átomos][1]; así pues, digo yo, el sistema epicúreo, a pesar de, o más bien, por esas inconsecuencias también hoy ha tenido que ser asumido y consultado por todo espíritu libre y amante de la libertad, como un refugio frente al estoicismo; de modo que si solo tuviéramos la opción de decidir entre el empirismo y el necesitarismo pensante de un racionalismo llevado hasta el extremo, ningún espíritu libre podría tener reparo en decidirse por el empirismo.

De modo que el empirismo permite una manera de consideración superior o hay que considerarlo desde un punto de vista más elevado que aquel desde el cual lo capta el concepto tradicional o, al menos, el que se acostumbra después de Kant; concepto que remite todo lo inteligible a un más allá, no solamente de los conceptos del entendimiento, sino originariamente y en primer lugar más allá de toda experiencia. De ahí la declaración ordinaria de que el empirismo niega todo lo sobrenatural; pero ello no es así. El empirismo, porque lo es, no niega por ello necesariamente lo sobrenatural, ni toma las leyes jurídicas y éticas, así como el contenido de la religión, como algo meramente azaroso, a saber, en el sentido de que redujera todo a meros

[1] Hasta aquí la frase es un anacoluto; por eso la retoma con la expresión "así pues, digo yo, …". Nota del traductor.

sentimientos que serían solo el producto de la educación y la costumbre, como lo hizo ciertamente David Hume, quien además afirmó lo mismo con respecto al género de necesidad con la cual conectamos en el pensamiento causa y efecto. Hay, pues, un concepto superior y otro inferior de empirismo. Pues si lo más elevado a lo que puede llegar la filosofía según consenso universal, incluso de quienes hasta ahora piensan de otra manera, fuera precisamente concebir al mundo como producido y creado libremente, la filosofía sería, según ello, con respecto de la cuestión principal que ella puede alcanzar, ciencia de la experiencia; o ella lo sería precisamente porque consigue el fin supremo; no quiero decir en sentido formal, pero sí material, esto es, que lo supremo mismo en ella es algo de carácter experiencial por su propia naturaleza. Así pues, si hasta ahora se da efectivamente aquella oposición nacional en cuanto a la filosofía, este desacuerdo solo muestra, ante todo, que aquella filosofía en la cual la humanidad misma pudiera reconocerse, la verdadera filosofía universal, hasta ahora no existe. La verdadera filosofía universal es imposible que sea la propiedad de una única nación, y mientras que una filosofía dada no traspase las fronteras de un pueblo determinado, resulta lícito suponer que no es todavía la verdadera, aunque tal vez esté en camino a ello.

Por supuesto que es una pusilanimidad deplorable y una pobre estrechez de miras cuando la filosofía, por ejemplo en Francia, de todo el amplio y enorme ámbito de la experiencia únicamente se aprovecha del estrecho y delgado campo de pequeñas observaciones y análisis llamados psicológicos. En la misma Francia, la filosofía nacional o ideología, como se la llama últimamente, carece de verdadera estima, y es más tolerada y manipulada que reconocida. Cuando en Francia algunos jóvenes han logrado despertar algún entusiasmo por la filosofía, eso ha sido *principalmente* solo en la medida en que han contrapuesto la externa moralidad de Kant a la veleidosa frivolidad de su nación y han creído encontrar en ella el medio para una regeneración por ahora moral de su pueblo. Los verdaderos promotores de la filosofía en Francia e Inglaterra son sus grandes investigadores de la naturaleza, y en esa medida se les puede reconocer a los ingleses que para ellos filosofía significa sobre todo, más aún, casi exclusivamente física. Sobre todo por los lados de la ciencia de la naturaleza, parece que en Francia logran ingresar ideas alemanas. Quien lee, por ejemplo, algunas investigaciones más recientes de los franceses sobre anatomía del cerebro, encontrará con extrañeza un nuevo lenguaje, una nueva forma de expresión a la que en Alemania, todavía hasta hace poco, se creía insultar con el apelativo de poética, esto es, una nueva forma de concebir

por completo alemana; el mismo Cuvier muestra en sus escritos más recientes sobre geología e historia natural del mundo prehistórico que, frente a esos grande fenómenos, han tenido un gran influjo sobre él ideas alemanas e incluso expresiones alemanas. Y tal como cabe concluir a partir de algunos, la ciencia alemana, sobre todo por los lados de lo histórico y de la investigación sobre la Antigüedad, está logrando ingresar a Francia e Inglaterra. Sería entonces erróneo, totalmente erróneo, pretender llamar de regreso a tales naciones de la doctrina del empirismo, que ellas persiguen con tanta ventaja en otros aspectos; para *ellas* esto sería de hecho un movimiento retrógrado. No está en ellos, sino en nosotros alemanes —que desde la existencia de la filosofía de la naturaleza hemos salido de la trágica alternativa de una metafísica que flota en el aire y que carece de todo fundamento (de la que ellos con razón se burlan) y de una infructuosa y árida psicología— elaborar el sistema que esperamos nos sea permitido concebir y alcanzar, aquel sistema positivo cuyo principio, precisamente por esa su misma absoluta positividad, ya no puede ser conocido *a priori*, sino solo *a posteriori*, y elaborarlo hasta el punto en que se integre con aquel empirismo, ampliado y purificado en igual proporción.

Autor y traductor

Autor

Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling (1775-1854): es el más "moderno" de los idealistas alemanes; sin embargo, luego de unos años de gloria, fue destronado por Hegel. Hoy se ha visto reivindicado, ya que su pensamiento refleja las tensiones de su convulsionada época, en no pocos aspectos muy semejante a la nuestra. Con una personalidad predecible, aburguesada, antirrevolucionaria y acomodaticia, desarrolló sin embargo un pensamiento revolucionario que le ha merecido el título de "filósofo de la libertad", al fundamentar su acendrado racionalismo en la contingencia de un Dios radicalmente libre y, por consiguiente, impredecible.

Traducción

Jorge Aurelio Díaz: Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica), obtuvo la Licenciatura en Teología en la Theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt am Main (Alemania) y la Licencia-

tura en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Ha sido profesor de Filosofía en las Universidades Simón Bolívar y Andrés Bello de Caracas (Venezuela), y de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, y profesor invitado en las Universidades Javeriana, Andes, Católica y San Buenaventura. Ha desempeñado los cargos de director del Departamento de Filosofía, decano de la Facultad de Ciencias Humanas, director de la Red de Bibliotecas de la Universidad Nacional de Colombia y director de la revista de filosofía *Ideas y Valores*. Es autor de *Estudios sobre Hegel* y de *Ensayos de Filosofía I-II*, así como de numerosos artículos sobre Idealismo alemán, Filosofía de la Religión y Filosofía Moderna. Es traductor al español de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y de las *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguida de las Objeciones y las Respuestas* de R. Descartes, así como de otras obras menores.

Presentación

Carlos Andrés Ramírez: es filósofo y politólogo. Sus estudios de pregrado los realizó en la Universidad de los Andes, Bogotá; obtuvo su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Heidelberg (Alemania), con una tesis sobre las dimensiones ético-políticas del *Escrito sobre la libertad* de Schelling. Sus intereses de investigación giran en torno a la teoría política y social, las dimensiones políticas de la

religión y la epistemología de las ciencias sociales. Ha sido investigador visitante en universidades de Irán y Palestina. Actualmente se desempeña como Profesor Asociado en el Departamento de Ciencia Política y Estudios Globales de la Universidad de los Andes.

COLECCIÓN

A - CORTA DISTANCIA

agrupa una serie de textos cortos sobre muy diversos temas en las áreas de las ciencias humanas (literatura, historia, filosofía, psicología, arte, entre otras). Se trata de escritos antiguos o modernos que no son de fácil acceso, traducidos por grandes conocedores de los respectivos temas. El propósito de Siglo Editorial con esta colección es enriquecer el acervo bibliográfico para expandir los horizontes conceptuales y fomentar en los lectores la reflexión y la originalidad.

Schelling

introducción a la filosofía moderna

Lecciones de München es una publicación que hace parte de la colección *A – Corta distancia*, publicada por Siglo Editorial. En esta publicación se utilizó papel Coral Book Ivory de 70 g para las páginas internas y papel Propalcote SBS de 280 g para la cubierta, en un formato 13,5 x 19,5 cm.

COLECCIÓN

A - CORTA DISTANCIA

En *Introducción a la filosofía moderna,* Schelling examina, a través de las siete conferencias que dictó en la Universidad de Múnich (1827), el recorrido que había seguido la filosofía a partir de Descartes, para desembocar en Kant y finalmente en su propio sistema, al que califica de "Filosofía de la Naturaleza". Luego de una enérgica crítica al Idealismo hegeliano y de un examen a la propuesta antirracionalista de Jacobi y de la llamada "Teosofía", termina con una interesante comparación entre las formas de hacer filosofía en Alemania, Francia e Inglaterra.

En la presentación de este libro el profesor Carlos Andrés Ramírez elabora una semblanza de Schelling para resaltar el llamativo contraste entre la figura de un pensador burgués y conservador y un pensamiento con una poderosa carga revolucionaria: "los filósofos –comenta– no son dueños de sus pensamientos".

Ver más

ISBN:978-958-665-865-2